د. مصطفى الغاشي

الرّحلة المغربيّة والشّرق العُثماني

محاولة في بناء الصورة





الرّحلة المغربيّة والشّرق العُثماني

محاولة في بناء الصورة

د. مصطفى الغاشي

الرّحلة المغربيّة والشّرق العُثماني

محاولة في بناء الصورة



الرّحلة المغربيّة والشّرق العُثماني

محاولة في بناء الصورة



د. مصطفى الغاشي



ص.ب. 113/5752
E-mail: arabdiffusion@hotmail.com
www.alintishar.com
بيروت ـ لبنان
هاتف: 9611-659148 فاكس: 9611-659150

ISBN 978-614-404-609-8

الطبعة الأولى 2015

المحتويات

إهداء

إلى والديّ العزيزين

إلى وفاء

إلى وجيه

إلى آلاء

كلمة شكر وتقدير

أصل هذا الكتاب أطروحة تقدم بها صاحبها لنيل دكتوراه الدولة من كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط جامعة محمد الخامس سنة 2004 حيث نوقشت بمدرج الشريف الإدريسي أمام لجنة مكونة من الدكتور عبدالرحمن المودن مشرفاً، والدكتور عبد المجيد القدوري رئيساً، والدكتور عبد الرحيم بنحادة عضواً، والدكتور عبد الله المرابط الترغي عضواً، والدكتورة نفيسة الذهبي عضواً، ونال بها شهادة دكتوراه الدولة بميزة مشرف جداً.

وبهذه المناسبة، أجدد شكري للأستاذ المشرف ولجميع أعضاء اللجنة ولكل من ساهم في إنجاز هذا العمل.

مصطفى الغاشي

مقدّمة عامّة

إن موضوع هذا العمل الذي نقدمه أطروحةً لنيل دكتوراه الدولة في التاريخ : «الرحلة المغربية والشّرق العُثماني، محاولة في بناء الصورة (ق 17 ـ 18)» يهدف إلى البحث عن الصورة التي أنتجها الرحّالة المغاربة ـ من حيث كونهم نخبة ثقافية وسياسية ـ حول الشرق العثماني وتحديداً الحجاز ومصر وإسطنبول والشّام من حيث كونها المناطق التي حظيت بزياراتهم لاعتبارات دينية وثقافية ودبلوماسية سوف نعمل على تفسيرها عند مقامها. ما هي المعلومات التي قدّموها للمجتمع المغربي عن المجتمع الشّرقي العثماني؟ وبالتالي ما هي المضامين التي تشكلت من خلال تلك المعلومات؟

إن موضوعاً من هذا النوع لا يخلو من صعوبة نظراً إلى العدد الكبير من الرحّالة والرحلات إلى الدولة العثمانية خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر، من حيث كونهما الإطار الزمني لجزء كبير من العلاقات المغربية العثمانية، هذا بالإضافة إلى عدد كبير من الرحّالة المغاربة الذين زاروا أحد أهم المجالات أو مناطق الدولة العُثمانية الحجاز ومصر، وإسطنبول والشّام. بمعنى آخر إن القرنين السابع عشر والثامن عشر هما الإطار الذي تبلورت فيه أكثر الصورة المغربية عن الدولة العثمانية. ومن هذا المنطلق فإن الرحلات المغربية إلى المشرق تشكل أساس هذا العمل.

وبهدف الإنجاز العلمي والمنهجي لهذا العمل، فقد ارتأينا إدماج العناصر التاريخية والسياسية الأساسية في بحثنا نظراً إلى دورها أولاً في زيارة عدد كبير من الرحّالة المغاربة للشرق سواء بهدف الحج أو السّفارة، وثانياً لمساهمتهم في التعريف بالمجتمع الشّرقي العثماني. إن المقصود بتلك العناصر العلاقات المغربية العثمانية منذ النصف الأول من القرن السادس عشر وحتى نهاية القرن الثامن عشر، إنها فترة زمنية طويلة لكنها حافلة بأحداث كبرى أثرت إلى مدى بعيد في تنقل المغاربة إلى الشّرق حيث الاحتكاك الفعلي للنخبة المثقفة

المغربية بالمجتمع الشّرقي العثماني. وهو ما سوف يؤدي إلى إنتاج صورة فردية أو جماعية عنه بشكل متفاوت بين الرحّالة المغاربة.

إن الحديث عن العلاقات الدبلوماسية بين المغرب والدولة العثمانية لا يمكن أن يتم بمعزل عن الإطار المفاهيمي الذي كان يؤطّر تلك العلاقات، ونقصد بالتحديد مفهوم «الدبلوماسية» إذ يساهم تحديد المفهوم خصوصاً في حقل الفكر السياسي العربي الإسلامي في فهم واستيعاب القضايا والإشكالات السياسية والدبلوماسية المطروحة بين دول العالم الإسلامي خصوصاً في الفترة الحديثة. وهدفنا من وراء ذلك هو وضع العلاقات المغربية العثمانية في إطارها المفاهيمي نشأةً وتطوراًع في التاريخ العربي الإسلامي تجنباً لأي إسقاط مفاهيمي على التجارب السياسية والدبلوماسية العربية والإسلامية فعلاقة (دار الإسلام - دار الحرب) ليست هي علاقة (دار الإسلام بدار الإسلام).

فالثقافة السياسية العربية في علاقتها بالآخر الأوروبي كانت لها وإلى حدود بداية الفترة المعاصرة مفاهيمها الخاصة، (دار الحرب، دار الكفر، دار الصلح، المبعوث، السفير، الرسول، والمستأمن...الخ) وبطبيعة الحال فإن هذه المصطلحات والمفاهيم لم تكن توطئ العلاقة بين دول العالم الإسلامي سواء في الحرب أو السّلم. فما هي إذن المفاهيم التي كانت تؤطر علاقة دول العالم الإسلامي في الفترة الحديثة ؟ وبتدقيق أكثر العلاقات ما بين المغرب والدولة العثمانية ؟ فالمغرب لم يكن يشكل في يوم من الأيام دار حرب بالنسبة إلى الدولة العثمانية بالرغم من الصّراعات والمواجهات العسكرية التي جمعتهما على الحدود الجزائرية، والتي لم يكن يتحكم فيها منطق الفتوحات «أو الجهاد»، فالمغرب والعثمانيون كانت تجمعهما وحدة الدين والثقافة والحضارة، الأمر الذي يحتّم علينا الخروج من المعادلة دار الحرب - دار الإسلام. وعلى هذا الأساس فإن العلاقات المغربية العثمانية خضعت إلى حد كبير لـ «الثقافة الدبلوماسية» من حيث كونها توجهات سياسية ومواقف ومعارف وأحكاماً تجمع بين نظامين سياسيين وقد تبلورت حول إشكاليتين كبيرتين : الخلافة والتعاون الإسلامي، إلا أن «مفهوم الثقافة الدبلوماسية» في الفترة الحديثة تبلورت معالمه في سياق إقليمي ودولي كان له الدور الكبير في تحديد السلوكيات الدبلوماسية لكل من الدولة المغربية والدولة العثمانية : وتحديداً دول الحوض المتوسطي، ونستنتج من ذلك أن العلاقات ما بين المغرب والعثمانيين كنموذج للعلاقة بين دولتين إسلاميتين (دار الإسلام) تنفرد بخصوصيات قد لا نجدها في نماذج إسلامية أخرى كالدولة الصّفوية في إيران (سنة/ شيعة). فإذا كانت

الدولتان السنّيتان : (الدولة المغربية والدولة العثمانية) لم تستطيعا تحقيق التقارب والتعاون الكاملين بينهما، فإن الصراع والقتال لم يكونا العنوان الوحيد لعلاقاتهما، فالدولة العثمانية لم تخضع المغرب عسكرياً كما أن الدولة المغربية ظلت كياناً مستقلاً عنها، الأمر الذي تطلب منه أن يوازي علاقاته بدول حوض البحر المتوسط طوال فترة وجودهما فإنهما في المقابل لم يدخلا في الصراع والقتال إلى حد التصفية النهائية. وهو الموقف الذي لم تكن الدولة العثمانية تتبناه بل ينسجم إلى حد بعيد مع السياسة المغربية التي كانت تعمل من أجل «دولة مغربية مستقلة» ومن أجل ذلك كان على المغرب أن يوازن علاقاته بحوض البحر الأبيض المتوسط بما يخدم استقلاليته : الصراع والتوتّر من جهة والتقارب والتعاون من جهة ثانية، وإلى حد ما اللعب على تناقضات دول الحوض المتوسطي وخصوصاً الدولة العثمانية وإسبانيا...

إذا كانت العلاقات المغربية العثمانية بهذا الشكل : صراع وتوتر / تقارب وتعاون، فما هو الدور الذي لعبته على مستوى تنقل وحضور المغاربة في الشّرق العثماني بما في ذلك العاصمة إسطنبول ؟ هل كانت الظرفية السياسية بالمعنى الذي أشرنا إليه تلعب دور الحافز أو الحاجز لرحلة المغاربة إلى المشرق ؟

إنه بالعودة إلى المراحل الكبرى للعلاقات المغربية العثمانية، فإن الصراع والتوتر العسكريين اللذين عرفتهما المرحلة : من القرن السادس عشر وحتى بداية النصف الثاني من القرن الثامن عشر لم تؤثّر في الحركة البشرية والإنسانية بين المغرب والشرق العثماني أو أراضي الدولة العثمانية بل بالعكس، شهدت ديناميكية بشرية قوية بغرض الحج والعلم وإن ما يدعم هذا التوجه هو ازدياد عدد الرحّالة المغاربة إلى المشرق خلال القرن السابع عشر على الرغم من الصراعات السياسية والعسكرية بين الدولتين، المغرب والسلطنة العثمانية. فتلك الحركة البشرية والثقافية الحجية لم تكن تخضع للتقلبات السياسية والعسكرية بين الدولتين الإسلاميتين بقدر ما كانت تخضع لاعتبارات دينية وثقافية، ما يعني أن الانتماء الإسلامي والحضاري كان يلعب دوراً حاسماً في وحدة المسلمين بين المشارق والمغارب. بل إن أشهر الرحلات الحجية خلال التاريخ الحديث تعود إلى هذه المرحلة، ومنها «ماء الموائد» لأبي سالم العياشي، و«رحلة اليوسي» للحسن بن مسعود اليوسي، و«الرحلة الناصرية» لأبي العباس بن ناصر، و«رحلة الإسحاقي» للوزير الشّرقي الإسحاقي، و«رحلة» ابن الطيب الشّرقي... الخ.

أما المرحلة الثانية : وهي مرحلة التقارب والتعاون : والتي تغطي النصف الثاني من

القرن الثامن عشر (1757م - 1790م) فقد أفرزت الرحلات السّفارية وهو ما يعني أن العلاقات الدبلوماسية المغربية العثمانية قد ساهمت إلى حد بعيد في تنقل المغاربة إلى أراضي الدولة العثمانية وقد نتج من ذلك : رحلة : «إحراز المعلي والرقيب في حج بيت الله الحرام وزيارة القدس الشريف والتبرك بقبر الحبيب» لمحمد بن عثمان المكناسي، ورحلة «الترجمانة الكبرى في أخبار المعمور براً وبحراً...» لأبي القاسم الزياني. دون أن ننسى الرحلتين الكبرى والصغرى لمحمد بن عبد السلام بناصر.

وبناءً على ذلك، إذا لم تكن سوء العلاقات المغربية العثمانية حاجزاً أمام تنقل المغاربة إلى الشرق فإن ازدهارها كان حافزاً كبيراً أمام الرحالة المغاربة سواء بهدف الحج أو السفارة.

ويختلف هذا الوضع تماماً بالنسبة إلى الرحالة الأوروبيين إلى الدولة العثمانية فوجودهم بأراضيها هو نتيجة علاقات دبلوماسية متميزة. فوجود الرحّالة الفرنسيين مثلاً بالدولة العثمانية هو نتيجة لمعاهدة وامتيازات 1535م و1604م... الخ. لأنها كانت تخضع لمعادلة دار الإسلام/ دار الحرب أو دار الصلح.

يتأسس عملنا هذا على الرحلات المغربية إلى الشّرق العثماني خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلاديين وأهمّيتهما التي تشمل المغرب والعالم العربي الإسلامي والبحر الأبيض المتوسط، فإذا كان القرن السابع عشر يتميز بسعي المغرب والدولة العثمانية للحفاظ على توازنهما داخل عالم متغير بسرعة كبيرة وغير متكافئة ما بين أوروبا ودار الإسلام ... فإن القرن الثامن عشر يتميز بتحول أوروبا إلى قوة سياسية واقتصادية تصنع غناها من خارج القارة الأوروبية. في ظل هذه التحولات الكبرى نشطت الرحلات المغربية إلى الشّرق العثماني بهدف الحج والسّفارة. فهذه النصوص تتضمّن معلومات قد لا نجدها في غيرها تتعلق بالأوضاع السياسية والاجتماعية والثقافية ... كما تمت مشاهدتها في الأراضي الخاضعة للدولة العُثمانية. إن هذه النصوص هي ما اصطلح على تسميتها بـ «أدب الرحلة»[1] (LITTERATURE DE VOYAGE) أو «الرحلة» (RECIT DE VOYAGE) إلا أنها

(1) انظر في هذا السياق : موضوع الأستاذ عبد النبي ذاكر «الآخر في الرحلة المغربية» - مدخل عام – **مجلة المناهل**، وزارة الثقافة والاتصال المغربية العدد 66/ 67 أيلول/ سبتمبر 2002 ص ص : 415 - 423.
انظر أيضاً في كتاب :

Boussif Ouasti ; **Profils du Maroc ; voyage ; image et paysages ; Publications de la Faculte des Lettres et des Sciences Humaines de Tetouan** ; Tanger ; 2001 p p : 16 - 98

ليست تجاه «الآخر» (L'autre) الأوروبي، وإنما «الآخر» المسلم المنتمي إلى الدائرة الحضارية الإسلامية. وعلى الرغم من كون الرحلة جنساً أدبياً فإن الاهتمام به لم يقتصر على الأدب وإنما شمل حقولاً ومجالات معرفية أخرى : كالتاريخ والجغرافيا والإنتروبولوجيا والإتنولوجيا والاجتماع والسياسة...الخ فلم يعد التعامل معه كنص ثانوي وهو ما عرضه للتهميش والإهمال، وإنما كنص مركزي. فالرحلة من حيث هي مبادرة إنسانية تجتاز الحدود وتقطع المسافات تهدف إلى الاكتشاف والتواصل والتعارف.. وعلى هذا الأساس لقيت اهتماماً كبيراً في المغرب، بل تحولت إلى عنصر نشيط في المجتمع المغربي سواء بدوافع دينية أو علمية أو سياسية خصوصاً وأن المشرق بصفةٍ عامةٍ والحجاز بصفةٍ خاصةٍ كان لا يزال يشكل ملتقى علمياً كبيراً خلال موسم الحج. إلا أن ارتباط الرحلة المغربية والرحّالة بالأوضاع السياسية والاجتماعية والثقافية... يظل قوياً، فكانت الرحلة بذلك إفرازاً للواقع المغربي بأبعاده المختلفة. أكثر من ذلك فإن العلماء المغاربة من حيث كونهم يمثلون نخبة المجتمع، فقد كانت الدولة المغربية تستعملهم لأغراض سياسية ودبلوماسية خصوصاً مع الباب العالي (التمكروتي وابن عثمان المكناسي والزياني).

إلا أننا نعتقد أنه وإن تعدّدت دوافع الرحلة المغربية إلى المشرق العثماني، فإنها من خلال مضامينها تعكس تداخلاً كبيراً في الدوافع والأسباب، وهو ما يتطلب التعامل معها بنوع من الدقة، فهي وإن كانت تنتمي إلى عصر فهي قبل كل شيء نتاج شخصية معينة بكل القيم التي تحملها : الثقافية والاجتماعية والسياسية والدينية، وهو ما يؤثر بدون شك في طريقة المشاهدة والإدراك وبالتالي إعادة الإنتاج اعتماداً على المخيلة أو الذاكرة.

لقد شهدت الفترة الحديثة من التاريخ المغربي تطوراً كمياً ونوعياً للرحلة المغربية إلى الشّرق، وهو ما يعني تحولاً كبيراً في المجتمع المغربي سواء خلال حكم الدولة السعدية أو الدولة العلوية، ذلك أن عودة الدولة بقوة وإعادتها للاستقرار والأمن كان له الأثر الكبير في الأوضاع الاجتماعية والثقافية، ونتيجة لذلك نشطت حركية الرحلة إلى الشّرق العثماني سواء بهدف الحج أو السفارة. فقد أولت الدولة المغربية اهتماماً خاصاً لركب الحاج المغربي وذلك بتقديم الخدمات والإنجازات ذات البعد الاجتماعي والأمني عبر الطرق حتى يصل إلى مصر. بل إن الركب تحول إلى مؤسسة رسمية تضم العلماء وهدايا الدولة وأموالها والوقف...الخ .

وبالإضافة إلى دور الدولة فقد كان لانتشار ظاهرة الزوايا في المغرب انعكاس مباشر على الرحلة الحجية، فقد كانت الزوايا وشيوخها في مقدمة أشهر الرحلات المغربية إلى

الشرق بل عرفت بطريقها الصحراوي، بالإضافة إلى ما كانت تقدمه من خدمات اجتماعية إنسانية على طول الطريق وحتى مصر.

لا شك إذن أن الرحلة المغربية إلى الشّرق العثماني خلال الفترة الحديثة قد وفرت معلومات قيمة تتعلق بمشاهدات الرحّالة عن المجتمعات الشّرقية : في الحجاز ومصر وإسطنبول والشّام... إلخ، حيث الوصف الدقيق للأوضاع السياسية والاجتماعية والثقافية والعمرانية بالإضافة إلى الاهتمام بالجغرافيا والمسافات والمشاكل والصعوبات الطبيعية والبشرية قد لا نجدها في مصادر تاريخية أخرى.

وقد لا نبالغ إذا اعتبرنا بأن الرحلة المغربية المشرقية تشكل بامتياز أهم مصدر يؤرّخ للحركة العلمية بين المشرق والمغرب خلال التاريخ الحديث، فقد كان الرحّالة المغاربة يحرصون أشدّ الحرص على لقاء العلماء والشّيوخ الصّوفية ومجالستهم وتبادل الإجازات معهم، الشيء الذي أثرى الحياة العلمية سواء في المشرق أو المغرب.

أما في المجال الاجتماعي، فإذا كانت المصادر الإخبارية قد انصرفت إلى الحياة السياسية والحروب وسير الملوك فإن الرحلة المغربية قد اهتمت بتقاليد وعادات الشرق العثماني مما مكننا من التعرف إلى المجتمعات الشّرقية وحياتها المعيشية اليومية.

إن العامل الإنساني من حيث كونه يشكل عمق شخصية الرحّالة من خلال ثقافته وتكوينه وانتمائه الاجتماعي والسياسي... عناصر توجه وتؤثّر بعمق في طريقة النظر إلى الواقع والحكم عليه وكذا إعادة إنتاجه... فالرحّالة عند زيارته للمشرق يحمل معه عناصر ثقافية ومعارف وأحكاماً مسبقة، مثل الأفكار، والقراءات السابقة التي كلها حتماً توجه طريقة نظرته وإدراكه وتحليله للأشياء. إن هذه النتيجة لا يمكن تلمّسها إلا من خلال الاطلاع على الخصائص الاجتماعية والثقافية والسياسية لكل رحالة في علاقته بعصره أو بالحدث : أي الرحلة، لأن من شأن ذلك أن يوضح ويفسر أكثر الصورة التي أنتجها الرحالة المغاربة عن الشرق العثماني والدولة العثمانية خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر، ولهذا الغرض قمنا باستعراض الخصائص المميزة لرحالة القرنين السابع عشر والثامن عشر مما مكننا من الوقوف على المؤثّرات الكبرى في حياتهم التي وجهت رحلاتهم إلى الشرق.

ونعتقد أن المؤثّرات الكبرى في حياة الرحالة المغاربة إحدى أهم نقط الاختلاف بينهم وبين الرحالة الأوروبيين وخصوصاً الفرنسيين، وبالتالي في طريقة النظر إلى الشرق العثماني وإعادة إنتاجه، كل ذلك بسبب الهوة الحضارية التي تفرق بين النموذجين.

إنه إذا كانت الرحلة المغربية إلى الشرق تشكل المصادر الأساسية لهذا العمل، فإن التعامل معها يستوجب نوعاً من النقد انطلاقاً أولاً من العلاقة التي تربط الهدف من الرحلة بمضمونها، وثانياً بما توفّره من معلومات عن الشّرق العثماني، وهو ما قد يسمح بالوقوف على العلاقة بين الرحّالة ومضمون رحلته، وكذا الوقوف على ما إن كان هناك تنوع أو وحدة في الرحلات المغربية إلى الشرق. فمن حيث الهدف هناك نوعان من نصوص الرحلة : الحجازية، والسفارية مع الأخذ في الاعتبار التداخلات التي نصادفها في الرحلة السفارية ما بين الحج والسفارة. فإذا كانت الرحلة الحجازية أكثر عدداً فإنها في المقابل تتميز بقلة المعلومات المتعلقة بالواقع الشرقي المشاهد. أما الرحلة السفارية فعلى الرغم من قلة عددها فإنها زاخرة من حيث المضامين بمعلومات تتعلق بالمشاهد اليومي في الشرق. ومما هو مؤكد أن هذه الاختلافات راجعة بالأساس إلى اختلاف شخصية الرحّالة القاصد للحج والرحّالة القاصد للسفارة، فإذا كان الأول يتميز بشخصية صوفية فإن الثاني يتميز نسبياً بشخصية دبلوماسية وواقعية خصوصاً أثناء وجوده بإسطنبول. فالمضامين تختلف باختلاف الشخصيات ومكوناتها الثقافية والدينية...إلخ.

إن تفكير الرحّالة المغاربة في التوجه إلى الشّرق كان يطرح أمامهم تحدي الطريق والظروف الطبيعية والبشرية التي ستواجههم، ولذلك فإن اختيار الطريق لم يكن عشوائياً، وإنما يخضع لشروط موضوعية وعملية : الوجهة المقصودة، والطريق الأكثر استعمالاً والأقل خطراً... إلخ

لقد كان أمام الرحّالة المتوجهين إلى الشرق العثماني منذ القرن السادس عشر اختياران لا ثالث لهما: الاختيار الأول الطريق البري التقليدي سواء عن طريق فاس وهو ما عرف بالطريق الفاسي، أو عن طريق مراكش، وهو الركب الذي عرف بالركب المراكشي والطريق السجلماسي، والاختيار الثاني الطريق البحري عبر المتوسط. إلا أنه إذا كان الطريق البري هو الأكثر استعمالاً من قبل الرحالة المغاربة في الفترة الحديثة لاعتبارات تاريخية، فإن الطريق البحري لم يكثر استعماله ولو بشكل محدود إلا مع نهاية القرن الثامن عشر، وهو ما عرف «بطريق السفراء».

وإذا كان السفر أو الرحلة هو إقبال على المتاعب والأهوال فإن الاستعداد لمواجهة الظروف والأخطار أمر ضروري سواء عبر الطريق البري أو الطريق البحري. والواقع أنه من خلال الرحلات المغربية نقف على مختلف الظروف التي كانت تواجه الرحالة المغاربة إلى

الشرق، بل يمكن الجزم بأنهم تعمدوا تدوين الظروف الطبيعية والبشرية للتعريف ضمنياً بأخطار الطريق، وقد ذهب أبو سالم العياشي أبعد من ذلك فكتب «رحلته الصغرى» للتعريف بالطريق وما يستلزم من استعداد.

إن العلاقة بين المغرب والمشرق ليست وليدة التاريخ الحديث بل تعود إلى الفترة الوسيطية حيث دون الرحّالة المغاربة والأندلسيون رحلاتهم إلى الشرق سواء بهدف الحج أو طلب العلم ولقاء العلماء...الخ ومعنى ذلك أن معرفة المغاربة بالمجتمع الشّرقي وعاداته وتقاليده تعود إلى هذه الفترة، إلا أنه من المؤكد أن الكثير من ملامح المجتمع المشرقي قد تغيرت خلال الفترة الحديثة خصوصاً تحت الحكم العثماني.

فما هي إذن الصورة التي أنتجها الرحالة المغاربة عن الشّرق العثماني خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر ؟ إن الإجابة عن هذا الإشكال الكبير لا تخلو من مغامرة وصعوبة نظراً من جهة إلى شساعة الرقعة الجغرافية للشّرق العثماني، ومن جهة أخرى لتعدّدها الإثني والثقافي. بالإضافة إلى ذلك فإن الرحّالة المغاربة لم يتنقلوا في الشرق برمته وإنما بالمناطق التي كانت لهم فيها أغراض معينة وعلى رأسها الحج، وهو ما يعني أن مناطق عديدة من الشرق العثماني لم يزرها الرحّالة المغاربة، وبالتالي لا نعرف عنها وعن مجتمعاتها شيئاً.

واعتماداً على الرحلات المغربية خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر فإن المناطق المشرقية التي استقطبت اهتمامها تتحدد كالتالي :

- الحجاز؛
- مصر؛
- القسطنطينية أو اسطنبول؛
- الشّام وفلسطين.

أولاً ـ الحجاز : لقد شكل الهدف الأساسي لجميع الرحّالة المغاربة ولذلك فإن الحجاز يظل حضوره قوياً في الرحلات المغربية إلى الشرق العثماني ما يؤكد ذلك تسميتها «بالرحلات الحجازية» وعلى هذا الأساس وبحكم أن هذه المنطقة خاضعة للدولة العثمانية، وبالنظر إلى كثرة الرحالة المغاربة الذين دونوا مشاهداتهم فيها، فإنها تفرض نفسها بقوة كمحور أساسي في الشّرق العثماني.

ثانياً : **مصر** : فبحكم موقعها على طريق ركب الحاج وبحكم مركزه الثقافي والعلمي فإن الرحلة لم تكن لتتم دون النزول بها. وبناء على ذلك فإن حضورها يظل قوياً أيضاً. فقد

حرص الرحالة المغاربة على تدوين ذكرياتهم ومشاهداتهم في الديار المصرية وهذا ما تعكسه نصوص الرحلات المغربية بحيث يمكن اعتبارها المحور الثاني بعد الحجاز.

ونظراً إلى الاعتبارات السابقة الذكر، فإن محوري الحجاز ومصر يستحوذان على الحصة الكبرى من مضامين الرحلات المغربية إلى الشرق.

ثالثاً : **إسطنبول** : وهي عاصمة دار الخلافة (الدولة العثمانية)، ويبدو أنها لم تستهو الرحالة المغاربة إذ لا نجد حتى نهاية القرن الثامن عشر رحالة مغربياً توجه إليها أي قبل ابن عثمان المكناسي وأبي القاسم الزياني. باستثناء علي التمكروتي الذي زار العاصمة العثمانية خلال القرن السادس عشر، ودون عنها رحلته «النفحة المسكية في السفارة التركية». وبناء على ذلك فقد كان علينا الاعتماد كلياً على المعلومات التي وفرها السفيران المغربيان عن عاصمة الدولة العثمانية.

وبما أن الدولة العثمانية وتحديداً مدينة إسطنبول كانت مركز اهتمام ليس فقط بالنسبة إلى المغاربة وإنما حتى الأوروبيين الذين زاروها خلال الفترة الحديثة (القرن 17 و18).. فإن مقارنة الصورة التي أنتجها الرحّالة المغاربة والصورة التي أنتجها الرحالة الفرنسيون على سبيل المثال، قد تكون لها نتائج إضافية من حيث كونها ستمكن من معرفة ما إن كان هناك تعارض كلي أو جزئي بين الصورتين ؟ أم أن هناك تقاطعات بين الصورتين بالرغم من الاختلافات الدينية والثقافية والحضارية بين الرحّالين المغاربة والرحّالين الأوروبيين وخصوصاً الفرنسيين.

رابعاً : **الشام وفلسطين** : فقد حظيت بزيارة عدد قليل من الرحالة المغاربة كأبي سالم العياشي والعامري التلمساني وابن عثمان المكناسي وأبي القاسم الزياني. فقد وفروا معلومات مهمة عن هذا الجزء من الدولة العثمانية وإن كانوا لا يقدمون صورة شاملة عن هذه المناطق.

وتأسيساً على هذه الملاحظات فإن الرحلات المعتمدة في هذا العمل هي بالأساس «رحلات حجازية» بمعنى أن الهدف منها قبل كل شيء هو أداء فريضة الحج، الشيء الذي يدفعنا إلى الاستنتاج أن الشرق بالنسبة إلى هؤلاء الرحالة له قيمة روحية ومعنوية بالدرجة الأولى ثم قيمة معرفية علمية بالدرجة الثانية، في حين يتم تغييب الشرق كقيمة سياسية (دولة وأنظمة وحكم...) عند غالبية الرحالة باستثناء ابن عثمان المكناسي وأبي القاسم الزياني. خصوصاً وأن هؤلاء الرحالة هم شيوخ وعلماء ومتصوّفة وزعماء زوايا الشيء الذي يؤثّر حتماً في كل ما ينقله إلينا الرحالة عن الشرق، ونتيجة لذلك لم تتضمّن الرحلات الحجازية معلومات قوية عن الدولة العثمانية من حيث هي فضاء سياسي ونظم وعادات وتقاليد بقدر ما تحدثت عن مناسك الحج والمزارات والعلماء...والقضايا الفقهية الخلافية... الخ مع بعض

الإشارات السريعة إلى بعض ما يتصل بما هو اجتماعي وثقافي وعمراني وحتى سياسي في بعض الأحيان. وعلى الرغم من تغييب الرحلات الحجازية للدولة العثمانية بحكم طبيعة الرحالة (متصوّفة) وبحكم طبيعة الرحلة (حجية)، فإن المجال الذي نمت فيه تلك الرحلات والمشاهد هو عثماني أي شرق عثماني من حيث الهوية السياسية.

إن هدفنا من هذا المشروع هو إيجاد أجوبة للإشكالية التي طرحناها عند بداية هذا العمل : ما هي الصورة التي أنتجها الرحّالة المغاربة عن الشّرق العثماني خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر ؟ كيف قدموه في رحلاتهم الحجازية والسّفارية إلى معاصريهم من المغاربة ؟

إنه من أجل الإجابة عن هذه الإشكالية تطلب منا اتباع التصميم التالي :

ففي الباب الأول : عملنا على دراسة العلاقات المغربية العثمانية خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر وذلك من منطلق أنها تشكل السّياق التاريخي، الذي من خلاله تكونت صورة الشرق العثماني والدولة العثمانية عند المغاربة.

في الباب الثاني : عملنا في الفصل الأول على دراسة الرحالة المغاربة الذين توجهوا إلى الشرق العثماني خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر، وذلك بهدف تحديد علاقتهم بعصرهم من جهة، والوقوف على انتماءاتهم الاجتماعية والثقافية والسياسية من جهة ثانية، وبالتالي تأثير تلك العناصر في طريقة نظرتهم إلى الأشياء وإعادة إنتاجها.

وفي الفصل الثاني درسنا نصوص الرحلات المغربية من خلال مضامينها حتى نتمكن من الوقوف على حجم ونوعية المعلومات، التي تقدمها عن الشرق العثماني، وهو ما يوضح العلاقة ما بين الرحالة والهدف من الرحلة ومضمون الرحلة، فالمضامين تختلف باختلاف الشخصيات.

أما في الفصل الثالث : فقد عمدنا إلى دراسة مفصّلة للطرق التي كان يعتمدها الرحالة المغاربة للتوجه إلى الشرق سواء كانت طرقاً برية صحراوية أو طرقاً بحرية متوسطية مع دراسة الظروف الطبيعية والبشرية التي كانت تواجههم، وقد عززنا هذا الفصل بخرائط لنماذج من الطرق كما قدمها بعض الرحّالة.

وفي الباب الثالث : عمدنا إلى تقديم ودراسة الصورة التي قدمها الرحالة المغاربة عن مجتمعات الشرق العثماني أو الدولة العثمانية سواء بالحجاز ومصر أو إسطنبول والشّام وفلسطين. إن هدفنا هو الوقوف على ما احتفظ به الرحّالة المغاربة عن زياراتهم للمجتمعات المشرقية العثمانية وكيفية تقديمها لمعاصريهم المغاربة، بمعنى آخر صورة مغربية عن الشرق العثماني والدولة العثمانية خلال الفترة الحديثة.

الباب الأول

أي دور للعلاقات المغربيّة العُثمانيّة في تنقل المغاربة إلى المشرق؟

تمهيد

يقتضي موضوع العلاقات المغربية العثمانية ودورها في تنقل المغاربة إلى المشرق العربي الإسلامي تناول بعض المفاهيم النظرية مثل الدبلوماسية التي كانت تؤطر بشكل أو بآخر، من قريب أو من بعيد هذا الموضوع. ذلك أن هذه المفاهيم ستوضح وتساعد على إجلاء الغموض عن العديد من القضايا والإشكالات التاريخية والسياسية والاجتماعية والثقافية المطروحة في العلاقة بين دول العالم الإسلامي في التاريخ الحديث. وليس غرضنا في هذا المجال إجراء بحث وتقصّ مفاهيمي أو نظري للعلاقات المغربية العثمانية في التاريخ الحديث، وإنما الغرض هو وضع هذه العلاقات في إطارها المفاهيمي كما نشأت وتطورت في التاريخ العربي الإسلامي بعيداً عن أي إسقاط لمفاهيم وتجارب تاريخية على التجارب العربية الإسلامية هذا من جهة. ومن جهة أخرى إننا نعتبر أن العلاقات المغربية العُثمانية في التاريخ الحديث هي بمثابة الإطار التاريخي، الذي تشكلت داخله الثقافة المغربية عن الأتراك العثمانيين وعن إمبراطوريتهم الشاسعة، ومن خلال هذه المعرفة والثقافة تشكلت في ذهن المغاربة صورة عن الأتراك العثمانيين وعن الإمبراطورية العثمانية، وعن الشرق العثماني بصفة عامة.

الفصل الأول

مفهوم الدبلوماسية وتطوّره في التاريخ العربي الإسلامي

1 ـ مفهوم الدبلوماسية

يجمع المهتمون بهذا المجال الحيوي في التاريخ الإنساني بأن كلمة الدبلوماسية (Diplomatie) مشتقة من أصل كلمة دبلوم (Diplum) اليونانية التي تعني يطوي. أما في عهد الرومان فإن المصطلح (Diplom) كان يقصد به وثيقة السّفر المعدنية المختومة والمطوية. أما مع بدايات التاريخ الحديث فإن المصطلح صار يقصد به الأعمال والأعراف المتعلقة بالعلاقات الدولية[1]، وإذا كان مصطلح الدبلوماسية تفرعت منه أنواع متعددة من الدبلوماسية[2]، فإن النوع الذي حظي بالاهتمام والدراسة في التاريخ الدبلوماسي هو الدبلوماسية المرتبطة بفن تمثيل الدول والبروتوكول والمفاوضات عن طريق مؤسسات وأجهزة أطلق عليها تسمية البعثات الدبلوماسية (les Missions diplomatiques) التي تتكون من أفراد يطلق عليهم اسم المبعوثين الدبلوماسيين (les agents diplomatiques) الذين يقومون بمهمة تمثيل دولتهم في إجراء مفاوضات باسمها أو نيابة عنها[3].

ويبدو أن العرب لم يستخدموا مصطلح «الدبلوماسية» في علاقاتهم الدولية إلا في وقت

---

(1) Douglas Busk. **The craft of diplomacy**. London, 1967. P.1.

(2) كالدبلوماسية العمومية La diplomatie publique.
الدبلوماسية السّرية La diplomatie secrète.
الدبلوماسية المفتوحة La diplomatie ouverte.
الدبلوماسية البرلمانية La diplomatie parlementaire.
حسين الفتلاوي : **تطور الدبلوماسية عند العرب**، دار القادسية للطباعة، بغداد بدون تاريخ ص: 3.

(3) Alexander Ostrower, **Language, law and diplomacy**, Philadelphia, 1965. p 102.

متأخر من تاريخهم، حيث كانوا يستخدمون تعابير متعدّدة تعبر عن الدبلوماسية: كالأخلاق، والكياسة، والسياسة بمعناها السلوكي وليس السياسي. أما مصطلح «المبعوث الدبلوماسي» (Agent diplomatique) فقد أطلقوا عليه مصطلحات: كالرسول، والسفير، والمستأمن. وإذا كان الرسول والسفير هما في منزلة واحدة، فإن المستأمن يقصد به الرسول الأجنبي القادم من «دار الحرب» إلى دولة الإسلام. أما فيما يخص البعثة الدبلوماسية فقد أطلق عليها العرب مصطلحات: «رسل» «سفارة»، «وفد» و «بعثة»[1].

ومن المؤكد أن هذه المفاهيم الدبلوماسية قد ظهرت قديماً عند العرب حيث أن تعدد الأنشطة السياسية في بلاد الإسلام، وكذا مجاوراتها لدول وحضارات أخرى، لعبت دوراً كبيراً في نشوء وتطور نوع معين من العلاقات والاتصالات الدبلوماسية فيما بينها وبين هذه الدول والحضارات.

ومن المفاهيم المهمة التي انبثقت من الدبلوماسية عند العرب، مفهوم الحصانة التي شكلت قاعدة أخلاقية ثابتة، حيث كان الرسول يُستقبل بكل مظاهر الحفاوة والتكريم إلى حد أن البعض اعتبر «أن حماية الرسل قانون قبلي عند العرب»[2].

2 ـ الدبلوماسية في التاريخ العربي الإسلامي

لقد ذهبت العديد من الدراسات الغربية الحديثة، إلى أن مفهوم الدبلوماسية يستمد جذوره التاريخية من الحضارات الغربية[3]. وهذا في رأينا وفي رأي العديد من الدراسات التاريخية الموضوعية غير صحيح، ذلك أن العرب قديماً وحديثاً كان لهم دور كبير في تطوير مفهوم الدبلوماسية، وتأثير كبير في التاريخ الدبلوماسي الدولي.

يجدر بنا قبل الحديث عن الدبلوماسية في التاريخ العربي الإسلامي أن نحدد إطارها الفلسفي والنظري الذي يتحكم في تحركها، فقد أولى الشّرع الإسلامي عنايةً خاصةً للعلاقات السياسية بين المسلمين وغيرهم من الأمم والأقوام والشّرائع والقوانين سواء في السلم أو في

(1) الدكتور حسين الفتلاوي، مرجع سابق، ص 6-7.

(2) كارل بروكلمان: **تاريخ الشعوب الإسلامية**، ترجمة أمين حارس ومنير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت 1968، ص: 55.

(3) حول هذا الموضوع يرجى الاطلاع على: شارل تاير، **الدبلوماسية**، ترجمة خير حمان، بيروت 1960 ص29،/ وأحمد عبد المجيد، **أضواء على الدبلوماسية**، القاهرة 1969، ص11.

الحرب. وقد اعتنى المسلمون عبر التاريخ بذلك وطبقوه في علاقاتهم الخارجية ليس فقط في العلاقات السياسية وإنما الاقتصادية والاجتماعية أيضاً، وفي هذا الإطار إذا كان المسلمون يعتبرون أوطانهم دار سلم فإن ما دونها هي دار حرب أو دار كفر، وقد ذهب البعض من فقهاء الإسلام إلى تكريه زيارتها أو الإقامة فيها. وبسبب ذلك لم يول المسلمون الأوائل عنايةً خاصةً للعالم الأوروبي المسيحي وتم إلى حد ما تجاهله[1]. ولذلك اختلف الوضع تاريخياً بين العالم الإسلامي والعالم الأوروبي المسيحي، فإذا كانت أوروبا المسيحية قد حققت تقدماً وازدهاراً فإن ذلك راجع كما يقول هشام جعيط إلى «نوع العلاقات التي ارتبطت بها مع العالم الخارجي جعلها تنتعش وتتغذى وتنمو بعطاءات الثقافات غير الأوربية كما جعلها تفرض أسلوبها وسيطرتها على العوالم الأخرى»[2].

لقد ذهب جُلّ الذين اهتموا بموضوع العلاقات السياسية بين دار الإسلام ودار الحرب إلى أن هناك حضوراً فعلياً للبعد الديني في التمييز بين المسلم والآخر الكافر، وعلى هذا الأساس كانت تبنى العلاقة بين المسلم والكافر أو بين دار الإسلام ودار الكفر. ولذلك اعتبر برنار لويس في كتابه: كيف اكتشف الإسلام أوروبا؟ (Comment l'Islam a découvert l'Europe?) بأنه خلال القرون الأولى للتوسّع الإسلامي ما بين دار الإسلام ودار الحرب كانت توجد حسب الشّريعة حالة من الحرب الدينية، التي سوف تنتهي إما بخضوع الإنسانية وإما بدخولها في الإسلام، الشيء الذي كان يعني نظرياً استحالة إبرام السّلم بين دولة مسلمة وأخرى غير مسلمة أي ضرورة استمرارية الحرب حتى يعم الإسلام الكرة الأرضية. ولا يمكن إلا عند الضّرورة القصوى وقف أعمال الحرب من خلال معاهدة موقتة حسب الفقهاء قد لا تتجاوز العشر سنوات[3]. وقد كان المسلمون الأوائل لا يحبّذون التجارة مع الكُفّار حتى في حالات السلم. وبناءً على الشريعة فقد كان المسلمون يميزون بين الحرام، وما بين المكروه ولذلك فقد كان فقهاء الإسلام يعتبرون السفر إلى بلاد الحرب عملاً مكروهاً حتى ولو كان من أجل التجارة[4].

إلا أنه من الناحية التاريخية وجب تسجيل التباعد الذي جرى ما بين الشّريعة الإسلامية

---

(1) H.D.Jaït, **L'Europe et L'islam**, Paris, 1978, P.21.

(2) Ibid. PP: 10-20

(3) Bernard. Lewis, **Comment l'islam a de couvert l'Europe.** Gallimard, Paris, 1984, PP: 52-63.

(4) Ibid. PP 55-56.

والواقع السياسي بحيث أن الدولة الإسلامية العالمية والموحدة التي بناها المسلمون الأوائل بدأت تضعف وتجزأت إلى دويلات صغيرة، ومن ثم اختفى الجهاد الذي كان عنصر ربط بين دار الإسلام ودار الحرب، وتم تعويضه بنوع من التسامح المتبادل بينهما وإن كان فقهاء الإسلام لم يغيروا في الواقع من نظرتهم إلى دار الحرب، وهكذا ظهرت حدود معروفة بين دار الإسلام ودار الحرب تنعم بالسلام والاستقرار بدل الحرب، وقد تم اعتبار ذلك تراجعاً للقوة الإسلامية بدل تقدمها وتوسعها.

وفي الواقع فإن هذه التحولات بالإضافة إلى تطور العلاقات التجارية والدبلوماسية بين دار الإسلام ودار الحرب طرحت إشكالات جديدة على فقهاء السياسة فرضت عليهم اللجوء إلى تعديل بعض المواقف الفقهية المعتدلة وعلى رأسها مفهوم الجهاد، وبناءً على ذلك تحولت معاهدات الصلح إلى وسيلة ضروريّة لوقف الأعمال العسكرية ضد دار الحرب يتم تمديدها بشكل مستمر وكلما دعت الضّرورة إلى ذلك حتى تحولت إلى سلام دائم ومشروع[1].

ومسايرة لهذه الوضعية الجديدة طور فقهاء السّياسة في الإسلام قانوناً وسطياً بين دار الإسلام ودار الحرب أطلق عليه «قانون دار الصلح» أو «دار العهد» الذي كان يطبق على الدول غير المسلمة التي أبرمت معها معاهدة صلح تعترف بموجبها بالسّلطة الإسلامية وتدفع الجزية مع الاحتفاظ بنوع من الاستقلال الذاتي في الحكم. وبناءً على هذه الاجتهادات فإنه يحق لغير المسلم السّفر إلى دار الإسلام والحصول على «عهد» أو «أمان» كانت تمنحه السلطات الإسلامية لغير المسلمين وخصوصاً المسيحيين منهم، ما أدى إلى تسهيل وتطور العلاقات التجارية والدبلوماسية ما بين الدول الإسلامية والدول المسيحية، وتمنح بناء شرعياً يسمح باستقرار التجار الأوروبيين داخل أراضيها.

غير أن الملاحظة الأساسية التي يمكن إبداؤها في هذا الصدد وهو مقابل «قانون الأمان» الذي كان يمنحه المسلمون للمسيحيين الأوروبيين، لم يكن يوجد «قانون أمان» بالنسبة إلى المسلمين الذين كانوا يسافرون أو يقيمون في أوروبا بمعنى آخر إن حياتهم كانت معرّضة للخطر في أي لحظة. ولذلك اعتبر برنار لويس بأن «الأمان» هو تركيبة قانونية إسلامية موجهة لضمان علاقات سلمية بين الدول الإسلامية والدول المسيحية[2].

(1) Ibid.

(2) Ibid.

ومن بين القوانين الأخرى التي طورها الفقهاء المسلمون تماشياً مع التحولات التي طرأت على العلاقات بين المسلمين وغيرهم من المسيحيين واليهود، «قانون أهل الذمة» الذي يقوم على حق ممارسة شعائرهم الدينية ورعاية مقدساتهم الدينية، وبقية أعمالهم الدنيوية في مقابل الخضوع للإسلام ودفع الجزية.

وإذا كان المسلمون الأوائل واجهوا عدّة شعوب غير مسلمة سواء في الهند أو الصين أو بقية السهوب الآسيوية، التي كانت تنتشر بها الوثنية، والتي أيضاً لم يجدوا بها مقاومة شديدة وربما هذا ساعد على أسلمة هذه المناطق وخضوعها للإسلام، فإنه على العكس من ذلك بالنسبة إلى الجبهة الغربية، الجهاد كان موجهاً ضد نظام سياسي ديني (Politico-religieux) منافس يرفض عالمية الإسلام. ومن هذا المنطلق تحول العالم المسيحي في كتابات المسلمين إلى عدو مركزي بدون منازع[1]. إنه عندما تمكنت المسيحية من تحقيق انتصارات على المسلمين ما بين الفترة الممتدة بين القرن الحادي عشر والخامس عشر الميلاديين وخصوصاً في إسبانيا تعرّض المسلمون المقيمون بها إلى مضايقات وحرب تطهير أعادت طرح إشكالية العلاقة بين المسلمين والمسيحيين من جديد. وقد كان موقف الفقهاء في هذا الشأن يتلخص في استحالة عيش المسلمين تحت حكم نظام غير إسلامي، ومن هنا كان عليهم أن يهاجروا إلى بلاد يحكمها الإسلام[2].

بناءً على ما سبق فإنه يتبين أن حالة الحرب والصراع ما بين دار الإسلام ودار الحرب خصوصاً العالم المسيحي كانت تشكل حاجزاً سياسياً وعسكرياً وأيضاً نفسياً يحول دون إمكانية انتقال واستقرار المسلمين بتلك الديار، ولذلك فإن اجتهاد الفقهاء كان يسير في هذا الاتجاه[3]. في حين أن بقية المناطق الأخرى وخصوصاً في الجبهة الشّرقية فإن التاريخ يتحدث عن وصول المسلمين إلى أعماق السّهوب الآسيوية، والشيء نفسه ينطبق على مجاهل إفريقيا.

خلاصة القول إذن أن هذه المفاهيم التي أتينا على ذكرها والمتعلقة بالعلاقات السياسية في الإسلام تؤطر إلى حد بعيد وبشكل عميق السلوك الدبلوماسي العربي في مختلف أطواره ومراحله، ولعل ما عاشته بعض المناطق الإسلامية ومنها الأندلس وصقلية.. يعطي أمثلة

---

(1) Ibid.

(2) تجدر الإشارة إلى أن بعض فقهاء المالكية كانوا قد أفتوا بإمكانية بقاء المسلمين المطرودين من إسبانيا تحت حكم مسيحي شريطة أن يترك لهم حق ممارسة عباداتهم الدينية، كما أن البعض الآخر من الفقهاء كانوا قد أفتوا بإمكانية إخفاء ديانة الإسلام من أجل البقاء على قيد الحياة.

(3) Maxime Robinson, **La fascination de l'islam**, Paris, éd.Maspero, 1980, PP: 21-22.

واضحة عن الاحتكاك والتبادل بين الديانات السّماوية الثلاث وثقافاتها : الإسلام والعربية، المسيحية والإسبانية واليهودية والعبرية. أما في المرحلة المعاصرة فقد أصبحت التشريعات الدولية هي المحدّد الأساسي لدبلوماسية الدول.

لدى الحضارات العربية القديمة

فقديماً أكدت الحفريّات الأثرية التي أجريت في الشرق الأوسط والجزيرة العربية أن المنطقة عرفت تطوراً حقيقياً للدبلوماسية، فقد اكتشف الأثريون نظاماً متقدماً للعلاقات الدبلوماسية منذ الألف الثالث قبل الميلاد(1)، يدل على مدى اهتمام الدويلات التي سكنت المنطقة العربية بحل منازعاتها الدولية والإقليمية بالطرائق الدبلوماسية، إلى درجة اعتقدوا فيها بوجود رحلات وبعثات دبلوماسية على مستوى «الآلـهة». وفي هذا الصّدد يورد الدكتور سهيل حسين الفتلاوي نصاً للباحث (Karl Schmitt) : « لقد وجدت قبل 4000 سنة قبل الميلاد دولتان كبيرتان في الشرق القديم هما دولة ما بين النهرين المتمثلة بالسّومريين والأكاديين والبابليين والآشوريين، والدولة الثانية هي دولة مصر. وإلى جانب هاتين الدولتين اكتشفت حضارات دول أخرى هي دولة سبأ وحمير في جنوب الجزيرة العربية والدولة الحثية. وقد وجد بين هذه الدول علاقات دبلوماسية كإرسال المبعوثين الدبلوماسيين للمفاوضات من أجل عقد معاهدات وكانت اللغة الأكادية هي اللغة الدبلوماسية لدول ذلك العالم، وقد دلت الآثار على وجود مراسلات دبلوماسية»(2) كما وجدت علاقات دبلوماسية بين وادي النيل والدول الأخرى، وقد أثبت مؤرّخو الشرق العربي القديم وجود علاقات بين كل من مصر واليمن وفلسطين حيث كان تأثير المصريين في بقية الدويلات واضحاً، وقد أقام المصريون في وادي طمبلات وهو الطريق الجنوبي عبر سيناء إلى فلسطين نقطاً ومراكز محصنة لتكون ملاذاً للبعثات المرسلة بين مصر والدول الأخرى، وكانت تماثيل الآلـهة المصرية تقام إلى جانب الآلـهة المحلية في دول الشرق القديم الآسيوي تعبيراً عن عمق العلاقات الدبلوماسية(3).

ما بين القبائل العربية

لقد ساهمت القبائل العربية قبل ظهور الإسلام في تطوير العلاقات الدبلوماسية في الجزيرة العربية والعراق وبلاد الشام من جهة، والدول المجاورة لهم من جهة أخرى، وهذا

(1) غالب على الداودي، **محاضرات في العلوم الإنسانية**، البصرة 1965، ص24.
(2) حسين الفتلاوي، مرجع سابق ص 17.
(3) محمود كامل، **الدولة العربية الكبرى**، القاهرة، 1966 ص 36.

راجع بالأساس إلى وجود العرب بين دول متعدّدة، وفي قلب الصحراء يعرفون طرقها ومسالكها، فكانوا يمنحون الأمان للرسل والمبعوثين عبر أراضيهم، وتذكر بعض الدراسات أن المناذرة أقاموا نموذجاً متقدماً للعلاقات الدبلوماسية مع الدول المجاورة، كالأمراء المحليين والساسانيّين والتزامهم الأدبي حماية الرسل الوافدين إليهم أو المارين في أراضيهم[1].

ولم تقتصر الدبلوماسية العربية على القبائل العربية وإنما تجاوزتها إلى خارج حدودها لتشمل دولاً عظمى مثل الرومان، فقد لجأ هؤلاء بعد فشلهم في السّيطرة على الجزيرة العربية إلى إقامة علاقات دبلوماسية مع العرب بهدف ضمان الحماية للتجارة البحرية عن طريق تحسين العلاقات الدبلوماسية بالدول العربية وإمارات الجنوب، وعملاً بذلك فقد أبرموا حلفاً مع الدولة الحميرية الأولى (115 ق.م ـ 300م) التي كانت تملك مناطق واسعة من سواحل بلاد العرب الجنوبية على البحر الأحمر على ساحل المحيط الهندي حتى حضرموت، وساحل عزانيا في إفريقيا[2].

ولقد اشتهرت قريش بين القبائل العربية بمكانتها والأدوار المختلفة التي كانت تقوم بها، وهكذا تذكر الدراسات على أن قريشاً عقدت عدة أحلاف مع مختلف المدن والقرى بالجزيرة العربية إلى درجة دفعت البعض إلى القول بأنها أي قريش نافست صنعاء في زعامة الجزيرة العربية[3]. ولم يقتصر الأمر على هذا الحد بل تجاوزه إلى إبرام علاقات مع دول مجاورة: كالدولة السّاسانية والبيزنطية والحبشية لعقد أحلاف وعلاقات تجارية بينها وبين السلطة في مكة قبل الإسلام[4].

وتتفق الدراسات التاريخية على أن مكة شكلت مركزاً تجارياً مهماً في الجزيرة العربية وبين اليمن وبلاد الشّام على الخصوص، كما أنها كانت على اتصال وثيق بالحبشة.. وقد أتاح موقعها الجغرافي والقبلي تحقيق نجاح في تطوير العلاقات الدبلوماسية[5]، وبالنظر إلى الدور

---

(1) هاشم الملاح: **البوادر القومية لعرب ما قبل الإسلام**، صحيفة الثورة عدد 2850، 13/ تشرين الثاني/ نوفمبر 1977.

(2) عبد العزيز سالم، **دراسات في تاريخ العرب قبل الإسلام**، الجزء الأول، الإسكندرية ص: 116.

(3) أحمد إبراهيم الشريف، **دور الحجاز في الحياة السياسية العامة في القرنين الأول والثاني للهجرة**، دار الفكر العربي، 1975، ص23.

(4) يونس عبد الحميد السامرائي، **السفارات في التاريخ الإسلامي حتى قيام الدولة العباسية**، القاهرة، 1976، ص6.

(5) أحمد عباس صالح، **اليمين واليسار في الإسلام**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1972، ص19.

الدبلوماسي الذي لعبته مكة، ووجود مبعوثين دائمين بها من الروم والفرس والأحباش لرعاية قوافل وتجارة دولهم فقد اعتبر البعض أن البلاد العربية عرفت ما يسمّى «بالسفارة الدائمة» أو «البعثات الدائمة» (L'Ambassade Permanante) قبل أن تعرفها أوروبا بمئات السنين[1]. إلا أنها كانت ربما بشكل بدائي ولم تكن وفق الصفات نفسها التي عرفتها الدبلوماسية الأوروبية خلال القرن 16م.

في ظل الإسلام

ومع مجيء الإسلام ازداد اعتماد الدبلوماسية من طرف الدولة الإسلامية على نشر الدين الإسلامي ونسج علاقات سياسية وتجارية مع دول أخرى، ولذلك فإن الدولة الإسلامية في ظل النّبي محمد صلى الله عليه وسلم امتازت بتفوقها الدبلوماسي وحمايتها للرسل ومنحهم الامتيازات الدبلوماسية كالحصانة مثلاً[2]. ولقد اقتدى الخلفاء الراشدون بسيرة النبي صلى الله عليه وسلم في الاعتماد على الرسل في نشر الإسلام. وقد استخدم الخلفاء الراشدون الرسل في السّلم والحرب[3]. كما أنهم عاملوا الرسل الأجانب المعاملة نفسها التي كان يعاملهم بها رسول الله صلى الله عليه وسلم.

ومع نشوء الدولة الأموية عام 661م عرف مفهوم الدبلوماسية والعلاقات الدبلوماسية تطوراً كبيراً وذلك من جهة اتساع الدولة الأموية كنتيجة للفتوحات الإسلامية ذلك أن الدولة الإسلامية امتدت حدودها ما بين الهند والأندلس، وبفعل ذلك جاور المسلمون دولا متعددة حيث دخلوا معها في مفاوضات وعلاقات سياسية واقتصادية. ومن جهة أخرى اعتمد الأمويون الأساليب الدبلوماسية في حل نزاعاتهم الداخلية والدولية. فضلاً عن ذلك فقد تطورّت التجارة في عهد الدولة الأموية، الشيء الذي أدى إلى اتساع آفاق الدبلوماسية العربية

---

(1) حسين سهيل الفتلاوي، مرجع سابق، ص48 يذكر أن أوروبا عرفت البعثات الدائمة مع نهاية القرن الخامس عشر عام (1475) خصوصاً بعد معاهدة وستفاليا المعقودة عام 1648، بعدما ظهرت رغبة الدول الأوروبية في تنسيق جهودها نحو التوازن والحد من خطر الحروب وحماية مصالحها خارج أراضيها، هناك تفاصيل مهمة حول هذا الموضوع في :

Jaxques Droz, **Histoire diplomatique de 1640-1919**, ed Dolloz, 1959. p 8.

René Pillorget. **La Crise européenne du 18ème siècle, Revue d'histoire diplomatique**, Paris 1978. p 5.

(2) عبد الهادي التازي، **الحصانة الدبلوماسية في مفهوم السيرة النبوية**، مجلة المنهل المغربية، العدد 17، السنة السابعة، تونس أيار/ مايو 1970 ص 40.

(3) غوستاف لوبون، **حضارة العرب**، ترجمة عادل زعيتر، القاهرة 1945 ص134.

وخروجها إلى نطاق العالمية، فقد ساعدت التجارة العرب على الاختلاط بأقوام وأمم أخرى، فكان من الضّروري أن تسوى جميع المنازعات بالطرائق الدبلوماسية[1].

وفي ظل الدولة الأموية تطور فن كتابة الرسائل وأسس معاوية ديوان الرسائل وديوان الخاتم بهدف التدقيق في المراسلات الدبلوماسية مع الدول الأجنبية[2].

وبفعل التطورات التي عرفتها الدبلوماسية في العهد الأموي، ازدهرت العلاقات الدولية بين الدولة الأموية ودول كثيرة وخصوصاً الصين، وتذكر بعض المصادر التاريخية أن ملك الصين أرسل سنة 714م رسولاً إلى قتيبة بن مسلم الباهلي والي خُراسان يطلب منه إرسال من يعرّفه بدين الإسلام، وقد استجاب قتيبة لهذا الطلب وأرسل وفداً من اثني عشر رجلاً إلى الصين، ورداً على ذلك أرسل ملك الصين هدايا إلى قتيبة[3].

لاشك إذن أن اهتمام الدولة الأموية بالدبلوماسية جعلت هذه الأخيرة تبرز كسمة مميزة للحكم الأموي وخصوصاً في علاقاته الخارجية في السّلم أو في الحرب[4].

وإذا ما انتقلنا إلى الدولة العباسية فإننا نجد أن مفاهيم الدبلوماسية وآلياتها وكذا العلاقات الدبلوماسية قد تطورت كثيراً وخصوصاً بعدما تم الانفتاح على الدول الأوروبية المسيحية حيث تم تبادل السّفراء بين الخليفة المنصور وملك الإفرنج وملك الروم[5]، وبين الخليفة هارون الرشيد وشارلمان[6]، وأيضاً بين المأمون والإمبراطورية البيزنطية[7]. . .

وفي هذا السّياق تحولت العاصمة العباسية بغداد إلى مركز استقطاب دولي لرسل وسفراء دول عديدة، وقد ساهم هذا التحول في انفتاح واطلاع الدولة العباسية على كتب

(1) علي ابراهيم حسن، **التاريخ الإسلامي**، مكتبة النهضة، 1963، ص267.
عبد الأمير حسين دكسن، **الخلافة الأموية**، دار النهضة العربية، بيروت، بدون تاريخ، ص 151.
(2) الدكتور فليب حتي وآخرون، **تاريخ العرب المطول**، دار الكشاف، 1953 ص257.
(3) يونس عبد الحميد السامرائي، مرجع سابق، ص414.
(4) سهيل حسين الفتلاوي، مرجع سابق، ص105.
(5) ابراهيم أحمد العدوي، **الأمويون والبزنطيون**، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة 1963، ص264.
(6) مجيد خدوري، **الصلات الدبلوماسية بين هارون الرشيد وشارلمان**، بغداد 1939، ص20.
(7) أحمد فكري، «**التأثيرات الفنية الإسلامية العربية على الفنون الأوروبية**»، **مجلة سومر** ج1 و2، مجلد 23 سنة 1967. ص30.

وبروتوكولات الدول الأخرى بخصوص الأساليب والتعامل الدبلوماسي، كما ازداد عدد الشّخصيات الدبلوماسية في البلاط العباسي[1].

ومن التطورات المهمة التي عرفتها الدبلوماسية في البلاد العربية في العهد العباسي : «مواكب استقبال الوفود الأجنبية» التي كانت تصل إلى العاصمة العباسية كوفود ملك الهند والروم والفرنجة ... وقد كان الخلفاء العباسيون يحرصون على استقبال هذه الوفود في جناح خاص في قصر الخلافة «الخلد» المشتمل على قاعات فخمة. وتذكر بعض المصادر أن الخلفاء كانوا أحياناً يخرجون لاستقبال الوفود عند أبواب العاصمة بغداد[2].

وفيما يتعلق بالبعثات الدبلوماسية الدائمة، فقد قام الخلفاء العباسيون بتعيين مبعوثين دائمين في كل من نيسابور ومرو، كما استقبلت العاصمة العباسية مبعوثين دائمين لكل من الهند والرّوم والافرنجة[3]. وقد كان هؤلاء يتمتّعون بكل الامتيازات الدبلوماسية كالحصانة والحرية في ممارسة الأعمال والدين[4].

ونتيجة للغزو المغولي الذي اجتاح المنطقة العربية في عهد الدولة العباسية وبعدها، فقد تأثرت المفاهيم الدبلوماسية بذلك، وتعطلت الكثير من المصالح السياسية والدبلوماسية، غير أن ظهور المماليك في مصر ساهم مساهمة كبيرة في إنقاذ التراكم الدبلوماسي الذي تحقق في عهد الدولة الإسلامية السابقة، بل تتحدث بعض الأبحاث التاريخية عن تحولات كبيرة حدثت تحت حكم المماليك.

فقد تطورت العلاقات بين مماليك مصر ودولة الهند خصوصاً الروابط التجارية بين الطرفين كانت في أحسن الظروف، الشيء الذي زاد في عدد الوفود والبعثات الدبلوماسية بين الدولتين إلى درجة أن بعض الأبحاث التاريخية تحدّثت عن تقليد بعض سفراء مصر إلى الهند مناصب عالية فيها[5]. وهذه من الأمور التي لم يألفها القانون الدولي المعاصر.

وبالإضافة إلى الهند تطوّرت العلاقات الدبلوماسية مع دولة القفجاق الواقعة جنوب

(1) كارل بروكلمان، **الإمبراطورية الإسلامية وانحلالها**، ج2، ط3 بيروت 1961 ص7.

(2) عبد الجبار الجرمود، **هارون الرشيد**، ج1، بيروت 1956، ص315.

(3) سيد أمير علي، **مختصر تاريخ العرب المتمدن الإسلامي**، ترجمة رياض رأفت، القاهرة، 1938، ص350.

(4) الدكتور إبراهيم أحمد العدوي، **المسلمون والجرمان، دار المعرفة، القاهرة، 1960. ص281.**

(5) الدكتور علي ابراهيم حسن، **تاريخ المماليك البحرية**، القاهرة 1967 ص166.

روسيا عام 1340م نتج منها مصاهرة بين الملك الناصر وملك القفجاق إذ تزوّج الناصر ابنة هذا الملك، في نوع من «الزواج السياسي».

ولقد عرف الشّرق الإسلامي في عهد المماليك ديناميكية دبلوماسية كبيرة مع أطراف خارجية عدة من المؤكد أنها ساهمت في تطوير الدبلوماسية العربية والإسلامية لكن أيضاً الدبلوماسية الأوروبية خصوصاً وأن الشّرق العربي في هذه الفترة تحول إلى وسيط تجاري أساسي بين آسيا والدول الأوروبية المسيحية وما يفسّر ذلك انتشار القنصليات الأوروبية على الخصوص في مدن الشام ومصر، وتمتعها بامتيازات سياسية وتجارية وقانونية ودينية حصلت عليها بموجب اتفاقيات دولية أبرمت مع حكام مصر والشّام، ونذكر هنا على الخصوص، المعاهدة المبرمة بين جمهورية البندقية، والسّلطان المملوكي عام 1288م، التي تضمّنت حق البندقيين في التصرف في الدعاوى الناشئة بين العرب والبندقيين وغيرهم... وقد تم تعديل هذه المعاهدة سنة 1317م بعد ظهور منشور قنصلي في البندقية يمنع تجّارها من الذهاب بأنفسهم إلى المناطق الخاضعة للمماليك، وعوض ذلك تفرض عليهم الاتجار عن طريق القناصل التجاريين في الشّام ومصر. وإذا كانت المصادر التاريخية تحدد مهمة القنصلية في الإشراف على التجارة فقط، فإننا نعتقد أن مهمّتها كانت تتجاوز ذلك إلى مهام أخرى سياسية وقانونية إلى غير ذلك[1].

إن انتقال الحكم من العنصر العربي إلى العناصر الإسلامية الأخرى مثل المماليك والمغول والأتراك لم يشكل عامل إضعاف للدبلوماسية كما عرفها العرب والمسلمون، بل إن الدول الإسلامية حافظت على الموروث الدبلوماسي للدول السابقة واستمراريته وعملت على تطويره، لأن هذه الشّعوب غير العربية لم تنطلق دبلوماسيتها من فراغ، وإنما تبنّت وطورت ما أبدع فيه من سبقهم من الأقوام الإسلامية، وهذا ينطبق إلى حد بعيد على المماليك والأتراك العثمانيين. فكيف كانت الدبلوماسية على عهد الدولة العثمانية؟ وما هي مساهماتها في هذا المجال؟

من المعروف أن الدولة العثمانية كانت على علاقات هامة مع الدول الأوروبية

---

(1) نفسه، تجدر الإشارة إلى أن الدبلوماسية العربية شملت أيضاً الدول والإمارات الإفريقية، وقد بعث الحكام العرب بعدة سفارات إليها سواء بهدف إبرام اتفاقيات تجارية أو بهدف توثيق العلاقات السياسية والثقافية. ونذكر هنا على الخصوص مملكة غانا، ومالي وصنغاي. وتعتبر بعض الدراسات أن رحلة ابن بطّوطة إلى مالي رحلة سفارية، انظر كتاب **العلاقات العربية الإفريقية**، إعداد معهد البحوث والدراسات العربية للمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم. 1977، ص42.

المسيحية التي كانت تعتبرها أي الدولة الإسلامية عنصراً أجنبياً في الجسم السياسي المسيحي، ولذلك كانت هذه الدول تعتبر الدولة العثمانية خارج نطاق العلاقات الدبلوماسية الجديدة القائمة على ضرورة «إقامة علاقات دبلوماسية متطورة مع الدول وفق مبادئ السيادة الإقليمية والمساواة بين الدول»[1]. وقد كان بعض دعاة هذه النظرية يؤكدون أن قانون الطبيعة هو أساس القانون الدولي الحديث، ولذلك يجب التعصب في معاملة الدول غير المسيحية، ولكنه كان مستعد للتسامح إزاء توقيع معاهدات مع أعداء الدين المسيحي[2]، وعلى هذا الأساس فإن القانون الدولي في تلك الفترة كان يقوم على مبادئ تضبط العلاقات الدبلوماسية بين الدول المسيحية فقط[3].

ولقد أسفرت هذه التحولات النظرية عن تقسيم العالم من حيث العلاقات الدبلوماسية قسمين، القسم الأول: الدول المسيحية التي تربطها علاقات دبلوماسية متطورة، والقسم الثاني: الدول غير المسيحية أو الدول المعادية للدول المسيحية[4].

ويجب الإشارة هنا أن بعض الدول المسيحية ربطت علاقاتها مع الدولة العثمانية كفرنسا التي ربطتها علاقات دبلوماسية متميزة بالدولة العثمانية استمرت أكثر من قرنين 1535م ـ 1830م.

غير أن هذه التطورات العدائية لم تمنع الدولة العثمانية من الدخول في علاقات دبلوماسية مع الدول المسيحية، بل تتحول إلى عنصر فاعل وحاسم في التوازنات الإقليمية داخل أوروبا المسيحية خصوصاً بعدما تمكّنت من توقيع معاهدة 1535م بينها وبين فرنسا[5]. ولذلك تعتبر المساهمة العثمانية في تطوير الدبلوماسية العربية الإسلامية مساهمةً فعالةً لا يمكن بأي شكل من الأشكال تجاوزها أو القفز عليها.

ففي مجال تنظيم الرسل وضعت الدولة العثمانية أساساً جديداً للرسل فكان الرسول أو

---

(1) سهيل حسين الفتلاوي، مرجع سابق، ص 160.

(2) يمكن الرجوع في هذا السياق إلى أطروحتنا لنيل الدكتوراه.

L'Image de l'Empire Ottoman à traver les Récits de Voyages Français aux XVII^{e}-XVIII^{e} siècles, L'UPPA, Paris, 1993. PP: 1-42.

(3) مجيد خدوري، **الحرب والسلم في شرع الإسلام**، بيروت 1973، ص367.

(4) الدكتور سهيل حسين الفتلاوي، مرجع سابق، ص161.

MUSTAPHA EL GHACHI, **L'Image de l'Empire Ottoman à traver les Récits de Voyages Français**. OP. Cit. PP:10-20.

(5) سهيل حسين الفتلاوي، مرجع سابق، ص161.

السفير يدخل على السلطان لحظة وصوله إلى العاصمة اسطنبول، ومن بين ما قيل في هذا الشأن «إن أبطأ ساعة أفسد عمل سنة، فأدخله علي ولو كنت في لحافي»[1].

أما فيما يتعلق بالبعثات الدبلوماسية الدائمة، فخلال القرن السادس عشر لم تكن الإمبراطورية العثمانية تسمح بدخول العاصمة اسطنبول إلا لمبعوثي الدول الصديقة كفرنسا مثلاً، وفي القرن الثامن عشر، - قرن الدبلوماسيات ـ وافق السّلطان العثماني على وجود بعثات دبلوماسية دائمة على أساس المعاملة بالمثل. ومع نهاية القرن الثامن عشر خصوصاً عام 1792م عين السلطان لنفسه بعثات دبلوماسية دائمة في كل من باريس، ولندن، وفيينا وبرلين[2] وإن كان هذا التعيين في الواقع جاء متأخراً بالنظر إلى التطوّرات الخطيرة التي كانت تعرفها الساحة الدولية.

إن الحديث عن الدبلوماسية العثمانية يدفعنا حتماً إلى الحديث عن مسألة الامتيازات الدبلوماسية التي اشتهرت بها الدولة العثمانية في سياستها الخارجية تجاه الدول الأوروبية المسيحية (Capitulations). فنتيجة للانتصارات التي حقّقتها الدولة العثمانية خلال القرن السادس عشر تطورت علاقاتها الدولية مع الدول الأوروبية وأسفرت عن عقد معاهدات سياسية مع بعض هذه الدول مثل معاهدة 1535م، التي جمعت بين الدولة العثمانية زمن السلطان سليمان القانوني المعروف أوروبياً بـ (Le Magnifique) وبين فرنسا التي كان يحكمها يومئذ الملك فرانسوا الأول (François Premier)[3]. وقد ضمّت هذه المعاهدة التزامات الدولة العثمانية بمنح فرنسا امتيازات سياسية، واقتصادية وقانونية ودينية هي الأولى في نوعها في التاريخ الإسلامي، ففي المجال القانوني المرتبط بالقضاء حصلت فرنسا على الحق الكامل في مقاضاة الرعايا الفرنسيين في الولايات العثمانية في محاكم خاصة أطلق عليها «المحاكم القنصلية» (Tribunaux consulaires). وكذا صلاحية

---

(1) مجيد خدوري، مرجع سابق، ص382.

(2) نص هذه المعاهدة منشور ضمن كتاب مصدري مهم هو :

E. Charrière, **Négociations de la France dans le levant**, collection des documents inédits sur l'histoire de France, imprimerie nationale, T.1. Paris 1848. PP 285-294

انظر أيضاً : الغاشي مصطفى، **العلاقات الفرنسية العثمانية خلال القرن السادس عشر وانعكاساتها المستقبلية - قراءة في معاهدة 1535** - مجلة كلية الآداب بتطوان العدد الثامن، سنة 1997، صص : 79-95.

(3) MUSTAPHA EL GHACHI, **L'image de l'empire Ottoman à travers les récits de voyages français.** OP. Cit. PP: 10-20

تنفيذ الأحكام الصادرة عنها. ولا تتدخل محاكم الدولة العثمانية في إسطنبول إلا إذا كان أحد أطراف الدعوى من رعايا الدولة العثمانية، حيث تتولى محاكم خاصة النظر في المنازعات التي يكون أحد أطرافها من رعايا الدولة الفرنسية والآخر من رعايا الدولة العثمانية(1). ومعنى ذلك أن رعايا فرنسا في الدولة العثمانية لا يخضعون لمحاكم الدولة العثمانية، وإنما لمحاكم دولتهم، فضلاً عن ذلك فإن ممثلي فرنسا يتمتعون بسلطة قضائية في محاكمة الفرنسيين الموجودين في أراضي الدولة العثمانية، وبذلك تكون الدولة العثمانية تؤسس لتقليد دبلوماسي جديد سيلحق أضراراً خطيرة بمستقبلها السياسي والدبلوماسي خصوصاً ما يتعلق بالتنافس الأوروبي على مثل هذه الامتيازات(2).

وإذا كانت معاهدة 1535م تعتبر أول معاهدة رسمية بين الدولة العثمانية والدولة الفرنسية المسيحية، فإنها ستشكل القاعدة الأساسية لمستقبل العلاقات الدبلوماسية بين الدولتين ولم لا أيضاً الدول الأوروبية المسيحية الأخرى. ونتيجة لذلك تحول التأثير الفرنسي في الدولة العثمانية إلى تأثير قوي لعب فيه السّفراء الفرنسيون دوراً كبيراً نذكر منهم على سبيل المثال : سافري دوبريف Savary de Brêves، الذي تمكن عام 1604م من تجديد الامتيازات السابقة. وقد تضمّنت امتيازات 1604م عدة بنود تزيد من نفوذ وقوة فرنسا في الباب العالي خصوصاً بعدما حصلت فرنسا على حقوق خصوصاً في الأراضي المقدّسة المسيحية في فلسطين من بينها حماية رجال الدين المسيحيين والحُجّاج الكاثوليك(3).

وعلى الرغم من المشاكل المتعدّدة التي اعترضت العلاقات الدبلوماسية الفرنسية العثمانية كحادث السفير دولهاي فونتولاي (De la Haye Vantelay) الذي سجن في إسطنبول بسبب خطأ دبلوماسي قاتل تمثل في دعم فرنسا سرياً لجيوش النمسا في حرب كانديا (Candie) ضد العثمانيين حلفاء فرنسا، فإن المزيد من الامتيازات سوف تحصل عليها فرنسا عام 1673م(4).

ومع دخول القرن الثامن عشر كان لفرنسا حضور فاعل في الدولة العثمانية، وهو ناتج

(1) تمكن الإنجليز من الحصول على امتيازات خاصة بهم سنة 1597م.

(2) MUSTAPHA EL GHACHI, **les Relations franco-Ottomanes du XVI^e^ - XVIII^e^ siècles in Revue Arabe historique**, n°11-12, Octobre 1995. PP: 55-56. Des études Ottoman (publications: fondation teminie pour la recherche scientifique et l'information zaghouan)

(3) Ibid. pp. 56-57

(4) Ibid. pp: 70-71

من السياسة التقليدية التي صنعت قوتها في العالم والشّرق العثماني بناءً على ثلاثة عناصر أساسية:

أولها: التحالف العسكري مع الإمبراطورية العثمانية الذي من شأنه أن يدفع عن فرنسا أي هجوم لأعدائها.

ثانيها: الحماية الدينية للكاثوليك المسيحيين في الشّرق والأماكن المقدسة المسيحية. وهو ما كان يرفع من قدر فرنسا في عيون أوروبا كاملة.

ثالثها: دور التجارة مع مدن الباب العالي وما أضافه من قوة وازدهار إلى الحضور الفرنسي بالشرق(1).

إن فتح الدولة العثمانية أبوابها للدبلوماسية الفرنسية جعل من أراضيها مختبراً لتطوير نشاطها الدبلوماسي، وعلى هذا الأساس ألا يمكن القول بأن ما حقّقته الدبلوماسية الفرنسية من تطور وازدهار ناتج من الإمكانيات الضخمة التي وضعتها الدولة العثمانية رهن إشارتها في كل أراضي هذه الدولة؟ ولذلك وجب أن نسجل أن التفوق الدبلوماسي الأوروبي رافقه ضعف وانهزام للدبلوماسية العثمانية برزت علاماتها بشكل واضح خلال القرن الثامن عشر. فالدبلوماسيون الفرنسيون لم يعد من الممكن لهم التفاوض مع السّلطان لتحقيق الامتيازات، وإنما لابد أيضاً من التفاوض أيضاً مع الوزراء، ونساء القصر، ورجال الدولة الكبار، ولذلك فقد كانت المشاكل الخارجية تميز أوضاعها بشكل أساسي: فالحروب الدائمة ضد روسيا والنمسا كانت تتسبّب لها بخسارات ترابية كبيرة وتراجع ملاحظ لصورتها وهيبتها سواء في عيون الفرنسيين أو في عيون رعايا الإمبراطورية العثمانية(2).

ويبدو أن اعتماد الدبلوماسية العثمانية على فرنسا أصبح أمراً أساسياً خاصة بعدما أعلنت روسيا والنمسا الحرب ضد العثمانيين وتدخل فرنسا لإيقافها من خلال معاهدة بلغراد عام 1739م. وهكذا، إذا كانت الدولة العثمانية قد استفادت من الوساطة الفرنسية وصدّت الهجوم الروسي النمسوي إلى حين، فإن الاستفادة الفرنسية كانت أكبر إذ تحولت فرنسا إلى سيدة الموقف داخل الديوان العثماني وفي هذا الصّدد يقول المؤرّخ الفرنسي الفريد رامبود Alfred

(1) Robert Mantrant, **Histoire de l'empire Ottoman**, éd. Fayard. Paris 1989, P.265.

(2) Alfred Rambaud, «La diplomatie française en orient au XVIIIe siècle», in **Revue bleue.** N°2 (1887) p. 138.

Rambaud: «لقد ظهرت الدبلوماسية الفرنسية أكثر فاعلية وقوة من الجيوش الروسية والنمسوية، فقد تمكنت من تعطيل تحالفها، واستطاعت من عقد التحالف بينها وبين السويد والباب العالي عام 1740م بهدف مواجهة روسيا»[1] ومن أجل مكافأة عمل فرنسا جددت لها الدولة العثمانية امتيازات عام 1673م مع جميع التعديلات التي طلبها سفيرها يومئذ دوفلنوف (De Villeneuve). وتم توقيع معاهدة 1740م التي منحت العلاقات الفرنسية العثمانية دفعة جديدة[2].

إن السّرعة التي استطاعت بها فرنسا تحقيق أمجادها في الشّرق العثماني لم تكن بسرعة تطور الأحداث نفسها على الساحة الأوروبية حيث عودة التحالف التقليدي بين روسيا والنمسا الذي استطاع هزم الدولة العثمانية من خلال معاهدة دايسي (d'Ayassy) عام 1792، بالإضافة إلى ظهور قوى سياسية وعسكرية جديدة إلى جانب القوى الكلاسيكية بدأت تزاحمها في الشرق، ولذلك رأى المؤرّخ الفرنسي ألفريد رامبود (Alfred Rambaud) أن فرنسا لم تعد تحمي وحدها المسيحيين الشرقيين، فقد كان العلم الروسي يرفرف فوق الأماكن المقدسة المسيحية، وكان حاكم بترسبورغ يحمي المسيحيين الرومان والسّلاف، واليونانيين. كما أن فرنسا لم تعد الوحيدة التي تحمي تجارة الشرق، فقد نافستها كل من روسيا وبروسيا، وفي الكثير من الأحيان كانتا تتجاوزانها[3]. وعلى هذا الأساس فإن نهاية القرن الثامن عشر لم يشهد نهاية الدبلوماسية الفرنسية القوية في الشّرق العثماني وإنما النهاية التامة للدبلوماسية العثمانية التي سوف تخضع لكل أنواع الهزائم.

3 ـ الدبلوماسية المغربية

على الرغم من تأثر الدبلوماسية المغربية بالدبلوماسية الأوروبية وحضور مصطلحاتها في الكتابات السياسية المغربية للفترة الحديثة والمعاصرة، فإنه من غير الممكن فصل الدبلوماسية المغربية ولو إجرائياً، عن الدبلوماسية كما تؤطرها الفلسفة السياسية الإسلامية، كما نشأت وتطورّت في التاريخ العربي الإسلامي.

وإذا كانت العديد من الكتابات العربية في تأريخها للدبلوماسية العربية الإسلامية تغفل أو

(1) وبهذه المناسبة بعث السلطان سفيره محمد سعيد إلى فرنسا بهدف تقديم الامتيازات إلى لويس الخامس عشر، مع شكرها على ما قدمته من خلال وساطتها لتوقيع معاهدة بلغراد.

(2) Alfred Rambaud, Op. Cit. P. 139.

(3) Ibid.

تتغافل عن المساهمة المغربية[1]، فإن الدور المغربي في هذا المجال بالغ الأهميّة وجدير بالاهتمام والبحث، وقد كان الباحث عبد المجيد القدوري موفقاً في ملاحظته الدقيقة عندما لاحظ ضعف الاهتمام بموضوع الدبلوماسية في المغرب، ومساهمة المؤرّخ عبد الرحمان بن زيدان في التعريف بها والكتابة عنها[2]. وإن كان ذلك من منطلق «وطني» أي الدفاع عن الدولة المغربية أمام المشكّكين في قيمتها ووجودها[3]. إنه إذا كانت العلاقات الدبلوماسية ليست مؤشراً على قوة الدولة وعظمتها فإن عدم وجودها أو قلتها لا يعني عدم وجود الدولة. ومن هذا المنطلق فإن وجود العلاقات الدبلوماسية للدولة يعني عدم عزلتها وانغلاقها عن محيطها الدولي أو الإقليمي، وهذا ينطبق إلى حد بعيد على الدولة المغربية التي يؤكد تاريخ علاقاتها الدولية اندماجها في وقت مبكر في محيطها المتوسطي في امتداداته المشرقية والأوروبية والإفريقية وتحديدا مع بداية التاريخ الحديث أي نهاية القرن الخامس عشر وبداية السادس عشر وبكل الدلالات التي تمثلها هذه الفترة سواء بالنسبة للمغرب أو العالم الخارجي وخصوصاً الأوروبي.

إنه على الرغم من الأهميّة التي كان يحظى بها السّفراء المغاربة من قبل مؤرخي الدبلوماسية الأوروبية مغاربة أو أجانب، فإنهم أغفلوا دور السّلاطين الذين كما يقول عبد المجيد القدوري «المنشط الأساسي للدبلوماسية المغربية»[4]. في حين لم يكن السفراء يشكلون إلا خداماً يترجمون آراءه وأفكاره، بمعنى آخر إن السفراء المغاربة لم يكونوا مستقلين في سفاراتهم كما لم يكونوا يتمتّعون بهوامش كبيرة للتصرف وفق ما يخدم مصلحة البلاد. وعلى هذا الأساس كان من الضروري أن نتساءل حول ما إذا كانت تسمية سفير بالنسبة إلى السفراء المغاربة نوعاً ما مبالغاً فيه أو على أقل تقدير تنسجم والمهام الموكولة إليهم، ولذلك يحق لنا أن نتساءل: ألا ينطبق على هؤلاء صفات المبعوث أو الرسول أكثر من السفير لما تحمله هذه التسمية من مضامين ودلالات كبيرة قد تتجاوز حجم السّفير المغربي؟ إن من بين ما عرف عن السّفارة المغربية أو بتعبير أدق المبعوثين المغاربة إلى مختلف المناطق التي انتقلوا إليها وخصوصاً أوروبا أن مدة إقامتهم كانت تعرف بالقصر، ولمهمة محدّدة يستعين فيها في غالب الأحيان بعناصر أجنبية أو ذمية كالتّجار واليهود.

---

(1) حسين الفتلاوي، مرجع سابق.

(2) الدكتور عبد المجيد القدوري، **المغرب وأوروبا ما بين القرنين الخامس عشر والثامن عشر (مسألة التجاوز)**. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء 2000. ص 321.

(3) عبد الرحمان بن زيدان، **العز والصولة في معالم نظم الدولة**، المطبعة الملكية الجزء الأول، الرباط 1961. ص 3-4.

(4) عبد المجيد القدوري، مرجع سابق، ص 322.

إن أي تعريف للدبلوماسية المغربية يجب أن لا يتم مقارنته أو إلحاقه بمفاهيم الدبلوماسية الأوروبية وتجربتها، فإذا كانت الآلة الدبلوماسية الأوروبية كما يقول عبد المجيد القدوري «تعكس مظهراً من مظاهر حيوية الدولة الحديثة وطموحاتها... فإن السفارة في المغرب تندرج ضمن منطق إسلامي معهود في تاريخه : الرحلة... (أي الرحلة السفارية) التي تهدف إلى القيام بسفر إلى دولة أجنبية من أجل قضاء أمر سلطاني، فهي عمل مؤقت وبأمر رسمي»[1].

إن اعتماد السّفارات الدائمة من قبل الدول الأوروبية بدأ خلال القرن السادس عشر بحيث جعلت من العالم الإسلامي أحد مجالات تمركزها بما في ذلك المغرب والدولة العثمانية، وبناءً على ذلك إذا كان المغرب لم يكن معزولاً عما يجري في الساحة الدولية والساحة المتوسطية على الخصوص فلماذا لم يهتم بتأسيس دبلوماسية فاعلة من خلال السفراء المقيمين أو الدائمين ؟ إننا لا نجد إجابات شافية في المصادر المغربية للقرن السادس عشر ولا من بعده، ولكن نعتقد بأن الإجابة عن هذا السؤال تكمن في البنية الثقافية والفكرية لمفهوم الدبلوماسية، كما كان يدركها فقهاء السياسة في الإسلام وبالتالي السّلاطين المحركون الأساسيون للآلة الدبلوماسية. خصوصاً وأن حاجات الأوروبيين في البلدان الإسلامية كانت أكثر وأوسع وأعقد بكثير من حاجات البلدان الإسلامية في الأراضي الأوروبية. إن الحاجات الأوروبية هي التي سوف تؤدّي إلى ظهور الفكر الاستعماري فيما بعد.

إنه في الوقت الذي كانت الدبلوماسية في أوروبا تعبر عن مؤسسة معقّدة وفاعلة، فإنه بالنسبة إلى الدبلوماسية المغربية كانت بسيطة، فالسّفراء لم يكن لهم تكوين دبلوماسي، فهم في الغالب ينتمون إلى الزوايا والمدارس الفقهية التقليدية كما هو الشأن لعلي التمكروتي الذي عينه أحمد المنصور الذهبي «سفيراً» لدى الباب العالي. هذه الشّخصية أتى بها أحمد المنصور من زاوية بتامكروت دون أن تكون لها خبرة كافية بهذا الميدان، كما أنها تعكس شخصية يغلب عليها طابع الخوف والتردّد والإحساس بالاغتراب[2].

(1) يرى عبد المجيد القدوري بأنه مثلاً بالنسبة إلى أحمد المنصور الذهبي، لعبت طبيعة السياسة التي اتبعها هذا السّلطان دوراً في عدم خلقه إطاراً للسفير المقيم في البلدان الأوروبية، غير أننا نرى بأن أحمد المنصور الذهبي نفسه كان ينتمي إلى البيئة نفسها التي حكمت العالم العربي الإسلامي في تلك الفترة، ص ص 323 - 326.

(2) مصطفى الغاشي، **صورة الإمبراطورية العثمانية خلال القرن السادس عشر : النموذج التمكروتي**، مجلة الاجتهاد، العدد 44، خريف 1999، ص89.

فالسفراء المغاربة لم يخضعوا لتكوين دبلوماسي، وإنما كانت التجربة والممارسة الميدانية بحكم عملهم وخدمتهم للمخزن المغربي، هي التي ساهمت في تكوينهم الدبلوماسي، ولذلك اختلفت شخصيات السّفراء وثقافاتهم وتجاربهم الشيء الذي كان ينعكس على المهمة السفارية الموكولة إلى كل واحد منهم. وحتى بالنسبة إلى السفيرين المغربيين الزياني وبن عثمان المكناسي اللذين يعتبران «من مؤسسي الدبلوماسية المغربية خلال العصر الحديث»[1]، فإن الدبلوماسية المغربية ظلت حبيسة إرادة السّلطان والمخزن المحافظة، وتجربة السفراء المبعوثين بالتالي افتقدت الإستراتيجية في التحرك كما افتقدت الفعالية والديناميكية. والملاحظ أيضاً أن كلاً من الزياني وابن عثمان ينتمي إلى زمن واحد وثقافة واحدة، وتكوين متشابه، كما أنهما عملا لدى المخزن نفسه بمعنى أنهما كانا يترجمان إرادة واحدة في السياسة الخارجية للمغرب، وهي إرادة الانفتاح على العالم الخارجي، فكان الزياني سفيراً للمغرب لدى الباب العالي، وكان ابن عثمان سفيراً لمرات عديدة لدى الدول الأوروبية. إلا أننا نعتقد بأن لكل منهما شخصيته الخاصة.

تجربة الزياني الدبلوماسية

ينتمي أبو القاسم الزياني إلى قبيلة زيان الواقعة بجبال الأطلس، وقد كان والده يحترف التجارة الشيء الذي سيمكن الزياني من زيارة الشّرق في فترة مبكرة من حياته حيث كان عمره آنذاك لا يتجاوز الثلاث والعشرين سنة. وقد تابع دراسة تقليدية بالقرويين وبمدرسة العطّارين بفاس، ولذلك كان تكوينه دينيا. ويبدو أن الزياني لم يكن يريد احتراف التجارة كوالده، بل سيأخذ اتجاهاً آخر وهو العمل لدى المخزن، الذي يشكل يومها هدفاً للتلاميذ والطلاب. يروي أن أباه توجه إليه بالقول: «يابني، اتق الله واشتغل بما يعنيك، ولا تقدّم ما يضنيك، فما لي سواك، ولا أستريح حتى أراك... فساعدني إلى أن تجعلني في رمسي. فقلت إن رفقاتي ومن كنت آنس بهم ذهبوا، وحصلوا على ما طلبوا، وبلغوا الغاية في العز والجاه، وعلى من أقيم وأترجاه؟ وأية معصية في هذا المجال؟»[2] ويبدو أن زيارته المبكرة للشّرق وإقامته بها

---

(1) عبد المجيد القدوري، مرجع سابق، ص326.

(2) أبو القاسم الزياني، **الترجمانة الكبرى**، تحقيق عبد الكريم الفيلالي، الرباط 1991، ص61. يرى عبد المجيد القدوري بأنه «إذا كان بن عثمان يجسد «المدنية، فإن الزياني كان رمزاً للبادية والجبل» المرجع السابق، ص 372، ونحن لا نوافقه على هذا الرأي لأنه إذا كانت أصول الزياني تنتمي إلى قبيلة زيان فإنه ولد وتربى وعاش بمدينة فاس، فهو ابن المدينة مثله مثل بن عثمان المكناسي، كما لا نعتقد بأنه كان بدوي الطبع.

مدة سنتين قد أكسبته علوماً ومعارف وعلاقات كثيرة[1]. وقد بدأ حياته العملية مع السلطان سيدي محمد بن عبد الله إلى أن استطاع أن يحتل المواقع المتقدمة في الدولة العلوية بفضل الخدمات الكثيرة التي قدمها لها مثل أدواره في إخماد ثورات القبائل البربرية بالأطلس والجنوب[2]: «وتقلبت في منصب الكتابة من غربه لشرقه، ولقيت من زعازع أرياحه ورعده وبرقه، إلى أن بلغت كرة الرأس ومضيق العنق، ووقفت على دائرة الأفق، في السفر والمقام، مدة من عشرة أعوام، ثم حصلت في النكبة، ووقفت على باب الندبة، وأقمت بين الهلك والتلف، في عام اثنين وثمانين ومائة وألف، وهي النكبة الثانية، ولما خلصت من النكبة، وكتب لي أمير المؤمنين سيدي محمد بن عبد الله رحمه الله، بعد الطلاق رسم الرجعة، وقلدت ديوان كتابته، أقبل علي بكليته، وأخلف ما ضاع وصرت بالمماليك والأتباع، وبلغت أعلى المراتب وتقلبت في المناصب»[3].

أما عن منصبه كسفير فيذكر الزياني نفسه بقوله: «رجوعاً بخبر رحلتنا للإسطنبول عام مائتين وألف والسبب فيها أن أمير المؤمنين كان كثيراً ما يوجه الهدايا للإصطنبول، للسلطان مصطفى بن أحمد العثماني، ولأخيه بعده السلطان عبد الحميد بن أحمد، وكان يوجه بها مع أخصائه من أعيان دولته، واتصلت بينه وبين ملوك بني عثمان مودّة كثيرة، وكان أهل الجزائر على طرفي النقيض مع أمير المؤمنين، لما يبلغه عنهم من المناكر والعتب فيمن بإيالتهم من قبائل العرب، وتأتيه وفودهم يتظلمون عنده، ويلوذون بجنابه فكان يكاتبهم في قضاياهم، ويحضّهم على العدل وينهاهم عن ارتكاب الكبائر فيأنفون من ذلك ويقابلون من يأتيهم بمكاتبة بالعقوبة الفادحة. ولما أعياه أمرهم كتب بحالهم للسلطان عبد الحميد، وما هم عليه من الجور والظلم لضعفاء العرب، والعيث فيهم بالقتل وارتكاب المحرمات، في دين الإسلام ووجه الكتاب مع خديمه القائد علال الدراوي، والقائد قدور البرنوصي، والكاتب السيد محمد الحافي... أمر هؤلاء الثلاثة أن يتوجهوا بالمال وقدره أربعة وسبعون ومائتي ألف ريال، حتى يدفعوه للسلطان عبد الحميد لفكاك أسراهم...

ولما بلغوا للاصطانبول، وطلبهم أهل الدولة بالهدية على عادتهم، أخذوا من المال

---

(1) محمد بن عبد العزيز الدباغ، **أبو القاسم الزياني مؤرخ الدولة العلوية في كتاب الترجمانة الكبرى، مجلة دعوة الحق**، ع3، السنة 13/ 1970، ص 189.

(2) ليفي بروفنصال / **مؤرخو الشرفا**، تعريب عبد القادر الخلادي، مطبوعات دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، الرباط. 1977، ص104.

(3) أبو القاسم الزياني المصدر السابق، ص 27.

أربعة عشر ألف ريال... ولما بلغ السلطان خبر الذين أخذوا المال أربعة عشر ألف ريال من مال الأسرى، غضب عليهم ونظر في أمر من يوجه لهم ليأتي بهم، فيعيني لذلك وكنت مقيماً بسجلماسة فكتب لي القدوم، ولما قدمت عليه... قال: اخترتك لتشفي غليلي في أمرين: أحدهما أن تقبض أولئك الظلمة الذين سرقوا من مال الله. والثاني تسفه هذا الباشدور الذي كذب علي، وتعرفهم أنه لا يصلح للسفارة بين الملوك. . . »[1].

يبدو مما سبق ذكره أن الزيّاني صاحب علم ومعرفة ارتبط بالمشرق منذ شبابه حتى أن موسوعته الترجمانة تعكس ما استطاع أن يدركه طوال المدة التي استغرقها متنقلاً داخل دار الإسلام. كما أننا نعتقد بأن مهمّته السفارية إلى إسطنبول لم تكن بالمعقدة كما أنها لا تعكس صورة الدبلوماسي المحنك، ويكاد الزياني في هذا الصدد لا يختلف عن بقية السفراء المغاربة الذين زاروا العالم الإسلامي لأغراض دبلوماسية معينة.

تجربة ابن عثمان المكناسي الدبلوماسية

لا نعرف عن تاريخ ولادة عبد الله محمد بن عبد الوهاب بن عثمان المكناسي شيئاً، وإن كانت بعض الدراسات ترجّح أنه ازداد في الثلاثينات أو في الأربعينات من القرن الثامن عشر بمدينة مكناس[2]، وهو ينتمي إلى أسرة عرفت باشتغالها بالعلم، فقد كان والده مقرئاً وواعظاً في أحد مساجد مكناس، وهي يومها عاصمة المغرب، تلقى تعليمه الأول على يد والده ثم التحق بمدارس فاس. وبعدها التحق للعمل بقصر السّلطان سيدي محمد بن عبد الله مقرئاً وسارداً للرسائل والكتب ثم كاتباً خاصاً للسلطان، الشيء الذي مكنه من أن يصبح قريباً من الأحداث التي كانت تدور يومها داخل قصر السلطان خصوصاً في مجال العلاقات الخارجية للمغرب، ومن هنا بدأت تجربة بن عثمان الدبلوماسية، إذ استطاع من موقعه المذكور أن ينسج علاقات خاصة مع السّفراء والقناصل الأوروبيين، إلى أن صار الناطق الرسمي للسلطان مع القنصليات الأوروبية كافة[3].

---

(1) نفسه ص ص: 28-87. المقصود بالباشدور، السّفير العثماني إسماعيل أفندي الذي كان قد بعثه السلطان العثماني إلى المغرب خلال الفترة نفسها.

(2) الدكتور عبد المجيد القدوري، **سفراء مغاربة في أوروبا 1610-1922 في الوعي بالتفاوت**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة بحوث ودراسات رقم 13، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1995. صص: 27-28.

(3) الدكتور عبد المجيد القدوري، **المغرب وأوروبا**، مرجع سابق، ص38.

وقد جاءت تجربته الدبلوماسية الأولى خارج دار الإسلام عندما أرسله سيدي محمد بن عبد الله في سفارة إلى اسبانيا عام 1779م بهدف أولاً : إبرام معاهدة صلح ومهادنة مع كارلوس الثالث، وثانياً : افتداء الأسرى المسلمين، وقد ارتبطت هذه المهمة الثانية ببن عثمان إلى درجة أن كتاباته باستثناء رحلته «الإحراز»[1] اقترنت بها[2].

ونظراً إلى النجاح الذي قدمه بن عثمان في مهمته الدبلوماسية الأولى عينه سيدي محمد بن عبد الله وزيراً، ثم كلفه عام 1781م رئاسة الوفد المغربي المتوجه إلى جزيرتي صقلية ومالطة بهدف افتداء الأسرى. بعد أربع سنوات على هذه المهمة أي 1775م بعثه السلطان سيدي محمد بن عبد الله في مهمة سفارية إلى الدولة العثمانية بغية إيجاد حل للمشاكل التي كانت تعترض التقارب بين المغرب وإيالة الجزائر العثمانية.

لم تنته مهمّات بن عثمان بعد وفاة السّلطان سيدي بن عبد الله بل استمر في تقديم خدماته للمخزن المغربي، وفي هذا الصدد يذكر الإسباني Don Mariano Arribas Palau بأن السفير بن عثمان كان له دور كبير في تعزيز التقارب المغربي الإسباني على عهد السلطان المولى اليزيد، ففي رسالة رسمية منشورة نجد :

«من عبد الله أمير المؤمنين محمد المهدي اليزيد الحسني... إلى عظيم الإصبنيول الراي كارلوس الرابع... أما بعد، فإنه ورد علينا كتابكم وعرفنا ما فيه وما أشرتم فيه من بعث كاتب

(1) مخطوطة بالخزانة الحسنية تحت رقم 5264. وقد قام بتحقيقها أخيراً في إطار أطروحة لنيل دكتوراه محمد بوكبوط بكلية الآداب بتطوان تحت إشراف محمد بن عبود.

(2) «**الاكسير في فكاك الأسير**»، تحقيق محمد الفاسي، الرباط 1965م.

«**البدر السافر لهداية المسافر إلى فكاك الأسرى من يد العدو الكافر**»، مخطوط بالخزانة الحسنية بالرباط، رقم 12523.

من بين ما يميز كتابات ابن عثمان هو كثرة استعماله للمصطلحات الدبلوماسية الأجنبية عوض العربية مثل الباشادور... والقنصل... وفي كتابه فكاك الأسير استعمال واضح لهذه المصطلحات:

«أمر جميع من عنده (يقصد الملك الإسباني) من وفود طواغي الكفرة ويسمونهم لبنشدريس...» انظر ص96.

«وهؤلاء يردون بقصد المقام بديارهم وسائط بين ملوكهم وبين الطاغية فيما يعرض لأحدهما عند الآخر، فيقيم أحدهم العشرة أعوام أو نحوها ويأتي من يخلفه» ص97.

ويبدو أن هذه الاصطلاحات أصبحت عامة في فترة السّلاطين : محمد بن عبد الله والمولى اليزيد والمولى سليمان، واستعملوها في مراسلاتهم، وأوامرهم الصادرة في شأن العلاقات مع الخارج الأوروبي، انظر عبد المجيد القدوري، **المغرب وأوروبا**، مرجع سابق، ص ص : 305-308.

حضرتنا العليه إليكم الفقيه السيد محمد بن عثمان ليتكلم معكم وتراجعوا معه الكلام فيما هو المراد وفيما عسى أن يكون فيه صلاح ووفاق، قصد فهمنا ذلك، وها نحن بعثناه أمبشدور إليكم وفيه الكفاية في المقصود. دمتم في عافية. والسلام. كتب في رابع ربيع الثاني 1205هـ الموافق 11 دجنبر 1790م»[1].

لقد وجد المخزن في شخصية بن عثمان الدبلوماسية المتنفس لمشاكله الخارجية ولذلك لم يكن في استطاعته التخلص منه أو تعويضه، وهكذا وبعد وفاة المولى اليزيد سيعينه السلطان المولى سليمان المكلف العلاقات الخارجية خصوصاً فيما يتعلق بالقناصل الأجنبية بالمغرب. وقد أورد عبد المجيد القدوري نص الرسالة السلطانية التي تم بموجبها هذا التعيين، هذا نصها: «الحمد لله وحده. إلى كافة القونصوات! سلام على من اتبع الهدى، وبعد، وصلنا كتابكم وعرفنا جميع ما فيه من عرض أموركم كلها على كاتبنا الفقيه محمد بن عثمان عرض لكم أمر منها وهو يذكرها لنا عن يده يأتيكم الجواب عنها. فعلى ذلك يكون عملكم، في 12 ربيع الثاني عام 1207 هـ»[2].

لاشك إذن أن الخدمات التي قدّمها بن عثمان للمخزن وللقناصل الأوروبيين جديرة بالاهتمام والدراسة بشكل مستقل، وقد كان الأجانب يجدون فيه المفاوض الذي يعرف كيف يتفاهم معهم دون أن يصادمهم وفي الوقت نفسه يحافظ على سمعة المغرب وترابه، ونظراً إلى القيمة الدولية التي كان يحظى بها ابن عثمان فقد كانت وفاته بمرض الطاعون، الذي اجتاح المغرب مع نهاية القرن الثامن عشر خسارة كبرى للمغرب وللدبلوماسية المغربية وللمفاوض الأجنبي خصوصاً الإسباني[3].

لقد عرف المغرب عبر تاريخه الحديث شخصيات مخزنية مهمة، غير أن ابن عثمان شكل حالة في إطار مرحلة أملت على المغرب بفعل الضغوط الأجنبية أن ينفتح على العمل الدبلوماسي، ولذلك كان ابن عثمان إفرازاً لهذه المرحلة، وقد أكدت له التجربة ضرورة انفتاح المغرب على الضفة الأخرى من البحر الأبيض المتوسط، وضرورة امتلاكه للآلة الدبلوماسية الفعالة لمواجهة التحولات الخطيرة، التي أدركها في وقت مبكر أثناء زيارته لأوروبا وتعامله مع السّفراء والقناصل.

(1) Don Mariano Arribas Palau, **Cartas Arabes de Marruecos en tiempo de Mawlay AL Yazid**, 1790-1792, Tetouan, 1961, P: 122.

(2) الدكتور عبد المجيد القدوري، **سفراء مغاربة في أوربا**، مرجع سابق، ص 29.

(3) Don Mariano Arribas Palau, OP. Cit. PP 171-173.

يتبين إذن من النموذجين الزياني وابن عثمان أن المغرب زمانهما قد فرض عليه الانفتاح ليس على القوى الأجنبية فحسب، وإنما استجابة للتحولات الكبرى التي طرأت على السياسة الدولية، ومن ثم كانت حاجته إلى آلة دبلوماسية للتعامل مع الخارج، وعوض أن يؤسس لها بما تتطلبه من شروط ذاتية وموضوعية، فإنه اكتفى بتكليف بعض رجالاته التفاوض خصوصاً مع الطرف الأوروبي، وفي هذا السّياق فإن الأولوية التي تأسست عليها الدبلوماسية المغربية هي افتداء الأسرى واستقبال القناصل والسّفراء والتفاوض معهم حول مطالبهم. «كانت دبلوماسية مندرجة في منطق السّخرة المخزنية، لذلك لم تكن دبلوماسية تعتمد التراكم والتكامل. . . »[1].

ونخلص في النهاية إلى أن المغرب بحكم موقعه المقابل لأوروبا، وبحكم الأدوار السياسية والحضارية التي لعبها عبر تاريخه الطويل والعريق، كان له دور بارز في مجمل الأحداث التي عرفتها منطقة البحر الأبيض المتوسط، الشيء الذي يعني أنه لم يفكر في يوم من الأيام أن يكون دولة منعزلة ومنغلقة على نفسها لا تهتم بما يجري حولها أو على حدودها براً وبحراً، ومن ثم كان دوره فاعلاً في محيطه الإقليمي والدولي، وبناءً على ذلك كانت الدبلوماسية من أهم الوسائل التي استعملها المغرب للحوار والتفاوض مع جيرانه وأعدائه.. غير أنه إذا كان المغرب قد استطاع أن يحافظ على موقعه بحوض البحر الأبيض المتوسط، فإنه في المقابل لم يدرك التحولات الكبرى التي عرفتها أوروبا من تطور وتقدم هيآها لكي تمارس ضغوطاً خطيرة على مناطق كبيرة من العالم ومنها المغرب بغية الحصول على امتيازات سياسية واقتصادية وقانونية... وقد تمكّنت من تحقيق ذلك بفضل الآلة الدبلوماسية التي تحولت في الفترة الحديثة أداة نمو وتقوية، فطوروا القوانين والشّروط المنظمة لها، واهتموا بتأطير وتكوين السفراء والقناصل. ومن هنا كانت الدبلوماسية الأداة الحاسمة في تمهيد مناطق كثيرة في العالم للاستعمار الأوروبي، ومنذ الاكتشاف الأوروبي حقيقة وقيمة هذه الآلة صار يعتمد عليها إلى اليوم في توازناته، وفي علاقاته بالدول المستضعفة لممارسة الضغط عليها.

أما بالنسبة إلى المغرب فبالرغم من علاقاته الدبلوماسية المتعدّدة فإنه لم يستغل فرصه المختلفة التي أتيحت له لكي يطور أداته الدبلوماسية، فعقب انتصار المغرب في معركة وادي المخازن تهافت الأجنبي للتعامل معه.. كما أنه لم يدرك الأبعاد الخطيرة للدبلوماسية الأوروبية

(1) الدكتور عبد المجيد القدوري، **المغرب وأوروبا**، مرجع سابق ص 329.

التي كانت تجعل من معاهداتها مع المغرب الإطار القانوني والشّرعي لرعاية مصالحه مع المغرب، ففي الوقت الذي كانت الدبلوماسية الأوروبية مؤسسة ضخمة ومعقدة، كانت الدبلوماسية المغربية تقليدية وشكلية تهتم بالألقاب السّلطانية والهدايا، وطلب الحصول على الأسلحة، أو التهديد باستعمال الجهاد البحري ضد الأوروبيين، وافتداء الأسرى وهو ما كان يزيد من الضغوط والأطماع الأوروبية في المغرب.

الفصل الثاني

العلاقات المغربية العثمانية في الفترة الحديثة
(ق 16 ـ 18)

لا شك أن موضوع العلاقات المغربية العثمانية موضوع قديم حظي باهتمام الباحثين والمؤرّخين إلى درجة يمكن القول معها إن هذا الاهتمام شكل استمرارية وامتداداً ولم يعرف قطيعةً حتى وقتنا الحاضر، إن هذا الاهتمام يعكس في الواقع قيمة الموضوع وأهمّيته التاريخية، فالدولتان المغربية والعثمانية تنتميان إلى حظيرة العالم الإسلامي أو حسب الاصطلاح الإسلامي «دار الإسلام»، غير أن نوعية العلاقات التي جمعت بينهما تجعلنا أمام عدة تساؤلات أساسية منهجية ونظرية: ماذا كان يشكل المغرب بالنسبة إلى الدولة العثمانية؟ وكيف تعاملت معه؟ إنه إذا استبعدنا اعتبار المغرب من قبل الدولة العثمانية دار حرب فإن اعتباره دار الإسلام يطرح إشكالية كيفية تفسير نوعية العلاقات، التي ربطت الدولة العثمانية بالمغرب خصوصاً فيما يتعلق بأعمال الحرب، التي دارت فوق الأرض المغربية؟ في إطار محاولات الإجابة عن هذا الإشكال اعتبر عبد الرحيم بنحادة أن العلاقات بين المغرب والدولة العثمانية خضعت إلى حد كبير لنوعية العلاقات التي ربطت «دار الحرب» بـ «دار الإسلام»[1]. بمعنى أن الدولة العثمانية اعتبرت المغرب دار إسلام لكن تصّرفت معه بمنطق دار الحرب، إلا أن ذلك لا ينفي أن العلاقة بين الطرفين هي علاقة ما بين دولتين إسلاميتين تنتميان إلى ثقافة واحدة وحضارة واحدة، بمعنى أن المعالجة يجب أن تكون في إطار العلاقة ما بين دول العالم الإسلامي. كما أن هذه العلاقة لا تمثل نموذجاً واحداً ومرحلة واحدة وإنما هي نماذج ومراحل ما بين التوتّر والعنف والتقارب والتعاون، وهو ما يعني الخروج من معادلة العلاقة بين دار الحرب ودار الإسلام.

---

(1) عبد الرحيم بنحادة: **المغرب والباب العالي من منتصف القرن السادس عشر إلى نهاية القرن الثامن عشر.** أطروحة لنيل دكتوراه الدولة في التاريخ الحديث، مرقونة على الحاسوب، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ظهر المهراز، فاس. السنة الجامعية 95 / 96. ج1، ص3.

وفي هذا الصدد اقترح عبد الرحمان المودن منهجاً آخر لمعالجة إشكالية العلاقة بين المغرب والدولة العثمانية يتلخص في مفهوم «الثقافة الدبلوماسية» «culture diplomatique» الذي يعني مجموعة التوجهات والمواقف السياسية والأحكام التي تجمع بين نظامين سياسيين[1].

وعلى هذا الأساس اعتبر عبد الرحمان المودن أن العلاقة بين الدولة المغربية والدولة العثمانية تحكم فيها عنصران ثقافيان أساسيان، الأول مرتبط بموضوع الخلافة والثاني الجامعة الإسلامية، وذلك من خلال المراحل التي قطعتها العلاقة بين الدولتين.

فبالنسبة إلى الأول فقد كان موضوع صراع بين الدولة العثمانية والدولة السعدية على عهد محمد الشيخ (1544م ـ 1557م).

ثم فيما بعد الدولة العلوية خصوصاً خلال فترات حكم المولى محمد (1640م-1664م) والمولى الرشيد (1664م-1672م) وأيضاً المولى إسماعيل (1672م-1727م).

أما بالنسبة إلى الثاني وهي نسبية إلى حد ما فلم تتحقّق إلا خلال حكم السلطان سيدي محمد بن عبد الله (1757م ـ 1790م) والسلطان عبد الحميد الأول : (1774م ـ 1789م) حيث نجد سياسة تعاون متبادلة بين الطرفين.

لا شك إذن أن «مفهوم الثقافة الدبلوماسية» عند استعماله في موضوع العلاقات المغربية العثمانية يقدّم تفسيراً إلى حد ما مقنعاً لإشكالية العلاقة التي جمعت بين المغرب والدولة العثمانية، غير أن هذا المفهوم لا يمكن استيعابه إلا إذا ربطناه بالسّياقين الإقليمي والدولي اللذين كان لهما الأثر الكبير في توجيه العلاقات المغربية العثمانية سواء في القرنين السادس عشر والسابع عشر أو في القرن الثامن عشر. فلا يمكن إغفال أن الدولة العثمانية خلال القرن السادس عشر كانت في قمة عظمتها بحيث كانت سياستها الخارجية تقوم على إخضاع كل

---

(1) Abderrahemane El Moudden, **les Relations Maroco - Ottomanes: quelques grands traits d'une culture** diplomatique, in Le Maghreb à l'époque ottomane, colloque coordonné par Abderrahmane El Moudden Publication de la Faculté et des Lettres et des Sciences Humaines de Rabat. Rabat 1995 PP 14 -15.

لقد استقى عبد الرحمان المودن هذا المفهوم من التاريخ الاجتماعي والعلوم السياسية ولقد أخذه بدوره عن Leon Carl Brown من خلال كتابه : International Politicls and the Middle Est old roles dangerous game Princeton 1984 / Ibid. P.14.

المناطق الإسلامية بما فيها المغرب خصوصاً وأن العدو المركزي للدولة العثمانية يومئذ كان إسبانيا التي كانت تهدّد السواحل المغاربية[1]، ولا ننسَ أيضاً أن بعض السلاطين الوطاسيين كانوا قد بحثوا عن حلف مع الإسبان لمواجهة الزحف التركي مثلما بحث البعض الآخر عن الحماية العثمانية. ومن هنا يبدو أن الصّراع الإسباني العثماني قد تحكم في مصير العلاقات المغربية العثمانية، كما لا ننسَ أيضاً أن العثمانيين في تشجيعهم «للقرصنة» ـ «الجهاد البحري» ـ إنما كان ذلك في سياق المواجهة مع الإسبان[2].

والشيء نفسه يمكن أن يقال عن سياسة التقارب والتعاون بين الدولتين وتحديداً خلال النصف الثاني من القرن الثامن عشر، ذلك أن هذا القرن تميز بالضغط الأوروبي على العالم الإسلامي ما دفع الدولة العثمانية والمغرب إلى تدشين سياسة التقارب والتعاون وهو ما يعني إحياء للفكرة الإسلامية والأمة الواحدة.

إن طبيعة العلاقات التي جمعت بين المغرب والدولة العثمانية وإن كانت تدخل في نطاق العلاقات ما بين دول العالم الإسلامي، إلا أنها تنفرد بخصوصيتها، فهي تختلف عن العلاقة ما بين الدولة العثمانية ودولة إيران الصّفوية مثلاً حيث تحكم الخلاف المذهبي إلى حد كبير بينهما -سنة/شيعة ـ فالمغرب والباب العالي دولتان إسلاميتان سنيّتان من مذهبين مختلفين وهو العامل الذي إن لم يؤد إلى التقارب والتعاون في بعض الفترات من العلاقات المغربية العثمانية، فإنه في المقابل لم يؤد حتماً إلى الصراع والتقاتل. أضف إلى ذلك أن الدولتين كانتا تقومان على **أيديولوجيا** واحدة وهي الجهاد، الشيء الذي عزز من شرعيتهما خصوصاً في منطقة شمال إفريقيا التي كانت مهدّدة بالغزو الإيبيري[3]. كما أن المغرب لم يكن في يوم من الأيام مشكلة مستعصية على الدولة العثمانية كما هو الشأن مع الدولة الإيرانية، بمعنى آخر إن المغرب لم يشكل أولوية في برنامج السياسة الخارجية العثمانية ولربما هذا ما دفع ـ كما يقول عبد الرحيم بنحادة «السلاطين المغاربة إلى سلوك سياسة لا تراعي مسألة الانتماء «لنفس الدار» (دار الإسلام) ولكن السياسة التي تمكن المغرب من الحفاظ على استقلاله وهي السياسة التي نعتها الباحثون بـ «REAL POLITIk» ومن ثم تراوحت هذه العلاقة بين الحدّة والتوتّر وبين التقارب والتعاون، فإذا كان وضع القرن السادس

(1) J.P.Raux **Histoire des Turcs deux Mille ans**, du Pacifique la Mditerranẽd. fayard 1984. P P. 275-276

(2) Ibid

(3) Abderrahmane El Moudden OP cit 18

عشر قد فرض على هذه العلاقات التوتر والبحث عن المشروعية بالنسبة للطرفين في البلاد الإسلامية، فإن هذه العلاقات تحولت شيئاً فشيئاً إلى التهادن والتعاون في القرن الثامن عشر»[1].

ليس هدفنا في هذا الفصل إجراء دراسة مفصّلة للعلاقات المغربية العثمانية في التاريخ الحديث لأن هناك أعمالاً مرجعية في هذا المجال سبقتنا إلى ذلك[2]، ولكن الهدف هو البحث عن الإجابة عن الإشكال التالي: أي دور كان للعلاقات المغربية العثمانية في تنقل الرّحالة المغاربة (حجّاج وسفراء) إلى الشّرق أو الدولة العثمانية؟ هل كانت هذه العلاقات تشكل حافزاً للمغاربة للقيام برحلات إلى الحج أو الدولة العثمانية؟ وبالتالي هل كانت تتأثر هذه الرحلات بلحظات التقارب المغربي العثماني؟ أم أن هذه العلاقات كانت تشكل حاجزاً؟ وبالتالي كان الرّحالة المغاربة يتأثرون بلحظات التوتر في العلاقات المغربية العثمانية؟ كما كان الشأن بالنسبة إلى الرحالة الأوروبيين الذين كان تنقلهم إلى أراضي الدولة العثمانية شديد الارتباط بظروف وطبيعة العلاقات السياسية، التي تربط دولهم بالباب العالي (مثال العلاقات الفرنسية العثمانية).

إن الإجابة عن هذه التساؤلات تدفعنا حتماً أولاً إلى معرفة المراحل الكبرى التي قطعتها العلاقات المغربية العثمانية خلال التاريخ الحديث، ثم ثانياً القضايا الكبرى في هذه العلاقات. لأنه من شأن العنصرين معاً المساعدة على الإجابة عن إشكال موقع الرحّالة المغاربة من هذه العلاقات. وسوف نقوم بعد ذلك بعقد مقارنة بين العلاقات المغربية العثمانية ومدى تأثيرها في تنقل الرحّالة المغاربة إلى الشّرق كحالة للعلاقة ما بين دول دار الإسلام، وبين العلاقات الفرنسية العثمانية ومدى تأثيرها في تنقل الرحّالة الفرنسيين إلى داخل أراضي الدولة العثمانية كحالة للعلاقة ما بين دار الإسلام ودار الحرب.

1 ـ المراحل الكبرى في العلاقات المغربية العثمانية

إن الغاية من البحث في مسألة المراحل ضرورية بالنسبة إلى بحثنا، ففضلاً عن اقتناعنا بكون العلاقات المغربية العثمانية عرفت مراحل متعدّدة راوحت ما بين الصراع والتعاون فإننا

(1) عبد الرحيم بنحادة، مرجع سابق. ص3.

(2) نقصد هنا الكتابات التاريخية التي أنجزها كل من : عبد الرحمان المودن وعبد الرحيم بنحادة والأستاذ عبد الحفيظ الطبايلي.

نعتقد بأن ذلك سيساعدنا على وضع الرحّالة المغاربة خلال الفترة الحديثة في السّياق التاريخي وبالتالي معرفة مدى تأثرهم بطبيعة العلاقات المغربية العثمانية ومن ثم معرفة وتقويم الصورة التي نسجوها حول الدولة العثمانية.

لقد اهتمت بعض الدراسات بالمراحل التي قطعتها العلاقات المغربية العثمانية في التاريخ الحديث[1] وقد كانت جد متقاربة في تقسيماتها، للدكتور عبد الرحمان المودن فقد قسم مراحل العلاقات المغربية العثمانية إلى مرحلتين :

مرحلة الصراع والمواجهة والحرب : وهي مرحلة شملت فترة زمنية طويلة وبتفاوت تبتدئ من بداية حكم السعديين (1544م ـ 1557م) وتمتد إلى فترة حكم العلويين خصوصاً فترة السلاطين : المولى محمد (1640م-1664م) والمولى الرشيد (1664م ـ 1672م) والمولى إسماعيل (1672م ـ 1727م)[2]. وتتضمّن هذه المرحلة أيضاً بعض فترات المهادنة التي شملت فترة حكم أحمد المنصور الذهبي (1578م ـ 1603م)، ثم أيضاً الفترات الأخيرة من حكم المولى إسماعيل.

مرحلة التقارب والتعاون : وهي فترة حكم السلطان سيدي محمد بن عبد الله (1757م ـ 1790م) ومن بعده اليزيد (1790م ـ 1792م). على أنه تجدر الإشارة إلى أن الاحتكاك بباشا الجزائر لم يعرف قط مرحلة توقف أو انقطاع.

ويؤكد عبد الرحيم بنحادة هذه المراحل من خلال فصول عمله: الذي عكس جوانب مهمة من تجليات العلاقات المغربية العثمانية، التي استطاعت أن تجمع بين التوتّر والصراع من جهة والتقارب والتعاون من جهةٍ أخرى[3].

وعلى الرغم من نسبية هذا التقسيم، فإنه ينطبق إلى حد ما على تاريخ العلاقات المغربية العثمانية. فما هي طبيعة وخصائص كل من المرحلتين ؟

---

(1) نقصد هنا الأعمال التي قدّمها كل من عبد الرحمان المودن:

Sharifs and Padishahs Moroccan-Ottoman Relation from the 16 th though the 18 th centuries contribution to the study of a diplomatie culture (PHD) Princeton 1992.

وعبد الرحيم بنحادة: **المغرب والباب العالي من منتصف القرن السادس عشر إلى نهاية القرن الثامن عشر**، مرجع سابق.

(2) Abderrahmane El Moudden O P -cit P 17

(3) عبد الرحيم بنحادة، مرجع سابق، ص 602.

إن الحديث عن المرحلتين يدفعنا حتماً إلى الحديث عن الوجود العثماني بشمال إفريقيا، ذلك أن هذا الوجود نعتبره المقدمات الأولى للعلاقات الحربية والسّلمية، التي جمعت الدولتين، كما أن الوجود العثماني بالشمال الإفريقي يكشف عن الإستراتيجية التي رسمتها الخارجية العثمانية في منطقة الحوض المتوسطي على ضوء التحولات الإقليمية، التي عرفتها هذه المنطقة، خصوصاً في جزئها الأوروبي. وعلى هذا الأساس فإن الصراع العثماني المغربي يمكن اعتباره نتيجة أو إحدى نتائج التوسع العثماني في المنطقة المغاربية، ولذلك فإن الصراع بين الطرفين يبتدئ إلى حد ما مع الوجود العثماني في الحوض الغربي من البحر الأبيض المتوسط، خصوصاً بعدما تمكن الباب العالي من ضم الجزائر وتونس وليبيا.

العثمانيون في شمال إفريقيا أو في مقدمات العلاقات المغربية العثمانية

لا يمكن فهم واستيعاب الوجود العثماني في شمال إفريقيا دون استحضار التحولات الدولية والإقليمية، التي عرفها عالم البحر الأبيض المتوسط خصوصاً مع نهاية القرن الرابع عشر وبداية القرن الخامس عشر. فإذا كان العالم الإسلامي شهد نشوء وتطور قوة إسلامية هائلة كالدولة العثمانية تمكّنت في وقت وجيز من ضم وإخضاع مناطق أوروبية وإسلامية عديدة من بينها العاصمة البيزنطية القسطنطينية عام 1453م، فإن العالم الأوروبي المسيحي كان يعرف بدوره تحولات جوهرية في جوانب عديدة من حياته مسّت بالدرجة الأولى جوانب هيكلية فيه، كان على رأسها الدولة الحديثة والمركزية التي أطرت التفوق الأوروبي خارج أراضيها واستعملت في ذلك التقنيات البحرية والعسكرية الحديثة. ويشكل البرتغال في هذا السّياق نموذجاً واضحاً في هذا المجال، فقد تمكنت هذه الدولة من تأسيس إمبراطورية استعمارية تمكنت في ظرف وجيز من الانتشار في معظم أنحاء العالم بما في ذلك منطقة شمال إفريقيا الساحلية، التي كانت تشكل خطراً على السُّفن الإسبانية والبرتغالية. وقد تزامنت هذه السياسة مع تحقيق التجار البرتغاليين هدفاً استراتيجياً تمثل في تحويل الخط التجاري الدولي الذي كان يمر عبر إفريقيا والمغرب إلى المحيط الأطلسي، اعتبره المؤرّخون ضربةً قاضيةً للتجارة الصحراوية. وفي هذا السياق اعتبر البرتغاليون غزو المغرب هدفاً استراتيجياً واستمراراً للروح الصليبية التي تأججت مع حروب الاسترداد ضد مسلمي الأندلس[1]. وهكذا احتل الإيبيريون مدينة سبتة عام 1415م كنقطة انطلاق أولى باتجاه مراكز بحرية أخرى كمليلية عام 1496م، وهران عام 1509م، طرابلس 1511م آسفي 1508م، أزمور وأكادير 1513م.

(1) H. Hausser et A. Rénault **le Début de l'Âge Moderne**, Puf, Paris, 1956 P. 6.

وقد فسر المؤرّخ أرنولد توينبي هذه الظاهرة الاستعمارية بكونها تشكل نتيجةً طبيعيةً للتوسعات العثمانية داخل الأراضي المسيحية الأوروبية خلال القرنين الرابع عشر والخامس عشر[1]. غير أن الغزو الإيبيري للسواحل المغربية هو أيضاً ترجمة لرغبة أوروبية قديمة[2]. كما أن هذا الاحتلال لمواقع استراتيجية من السواحل المغربية يشكل أيضاً ديناميكية جديدة لصناعة السّفن البحرية البرتغالية، التي كانت من وراء قوة وازدهار الإمبراطورية البرتغالية خلال القرن السادس عشر.

ويمكن اعتبار الإبحار عبر الأطلسي وما يتطلبه من تقنية متطورة في صناعة السفن أحد عناصر القوة الأساسية للإيبريين. في حين ظلت القوى الإسلامية سواء منها المغربية أو العثمانية مقتصرة على المجال المتوسطي بتقنيات الإبحار الضعيفة.

إن وجود الدولة العثمانية كقوة كبيرة بدار الإسلام ووجود قوة كبيرة مسيحية بدار الحرب وبحكم التعارض بينهما كان الصراع أمراً لا مفر منه سواء على الجبهة الأوروبية أو على جبهة شمال إفريقيا، وفي هذا السّياق شهدت هذه المنطقة المغاربية منذ النصف الأول من القرن السادس عشر صراعاً محتداً سوف يستمر فترة طويلة رفع فيها المسيحيون راية الحرب الصليبية في حين رفع فيها المسلمون راية الجهاد، غير أن الملاحظ في مواجهة الزحف المسيحي في شمال إفريقيا أنه لم يكن موحداً وإنما كانت كل قوى محلية تواجهه وفق استراتيجية معينة ولذلك اختلف رد الفعل العثماني بالمنطقة عن رد الفعل المغربي وإن كانا معاً يحاربان تحت شعار الجهاد.

العمليات العثمانية في شمال إفريقيا

لا يزال موضوع الوجود العثماني بشمال إفريقيا يطرح عدة تساؤلات على الرغم من وفرة الكتابات التركية والعربية والغربية حول هذا الموضوع. وتربط الدراسات المنجزة في هذا السياق الوصول العثماني إلى شمال إفريقيا بمسألة استنجاد مسلمي الأندلس بالسلطان العثماني بايزيد (1481م ـ 1510م) من خلال إرسالهم لسفارة صالح شريف التي تجاوب السلطان العثماني مع مطالبها، فبعث قائده كمال رايس للقيام بعمليات عسكرية في غرب البحر الأبيض

(1) A. Toyenbe: **le Monde et l'Occident**. Paris 1953. P P 92 - 96

(2) R. Mousnier: **les XVI^e et XVII^e siècles les progrès de la civilisation européenne et le déclin de l'orient**. 1492 - 1715. P U F. Paris. 1965.

المتوسط ضد الشواطئ الإيبيرية. إلا أن هذه العمليات توقفت فجأة دون أن تنهي المهمة التي أوكلت إليها(1).

وعلى الرغم من أهمّية هذا الحدث في هذه المنطقة، فإنه لا يمكن إغفال دور عناصر أخرى لا تقل أهمّيةً في هذه الفترة، وهي مرتبطة بالظرف الإقليمي، فقد كانت القوى المحلية سواء في الجزائر أو تونس بلغت درجة كبيرة من الهزال والضعف، إذ لم يكن في مقدورها مواجهة الاضطرابات الداخلية من جهة، والهجمات الإسبانية البرتغالية ضد السواحل الشمال إفريقية من جهة أخرى. كما أن الرغبة العثمانية في محاربة الإسبان كانت قوية. فمع نهاية القرن الخامس عشر وبداية القرن السادس عشر كان الصراع العثماني الإسباني قد وصل إلى ذروته وخصوصاً بعدما تمكنت إسبانيا من عقد تحالف سياسي وعسكري مع جمهورية النمسا، التي كانت هي بدورها في صراع قوي ضد العثمانيين، وتمكنت السلطة العثمانية بدورها من اختراق الصف المسيحي وإبرام تحالف مع فرنسا التي كانت في صراع ضد إسبانيا وحليفتها النمسا عام 1535م(2).

وفي هذا الصّدد جاء طرد المسلمين من الأندلس والتنكيل بهم ليؤجّج هذا الصراع خصوصاً وأن العديد من الأندلسيين الذين طردوا من الأندلس كانوا قد توجهوا إلى الدولة العثمانية، بما في ذلك منطقة شمال إفريقيا، ولم يكتف الإسبان بذلك بل هاجموا الشواطئ المغاربية واحتلوا بعضاً منها في محاولة منهم لتحصين دولتهم انطلاقاً من احتلال مناطق في الضفة الجنوبية وإيجاد تحالفات مع بعض عناصرها. وهكذا يبدو جلياً أن منطقة شمال إفريقيا العثمانية كانت تدخل هي أيضاً في لعبة التوازنات التي عرفها القرن السادس عشر: فرنسا والدولة العثمانية من جهة، والإمبراطورية الإسبانية وجمهورية النمسا من جهة أخرى. وقد أورد المؤرّخ الفرنسي: (De la Jouquière) في كتابه Histoire de l'empire Ottoman, depuis les origines jusqu'au traité de Berlin، نص التحالف العسكري الذي ظل سرياً ما بين فرنسا والدولة العثمانية، وحسب بنوده فإن على فرنسا والباب العالي القيام بأعمال عسكرية مشتركة ضد أراضي النمسا وإسبانيا(3).

---

(1) عبد الرحيم بنحادة، مرجع سابق. ص 36.

(2) El Ghachi Mustapha. O P. cit: P P 11-14.

(3) De la Jonquiere: **Histoire de L'empire ottomane depuis les origines jusqu'au traité de Berlin**. éd Hachette Paris. 1881. P 251.

ويوجد نص تحالف عسكري آخر أبرم خلال سنة 1535م بين فرنسا والباب العالي يتكون من تسعة بنود تنص كلها على ضرورة محاربة إسبانيا والنمسا. ومن بين أهم ما تضمّنته: أن يضع السلطان العثماني مائتي سفينة تحت تصرّف ملك فرنسا طوال فترات الحرب ضد العدو المشترك: إسبانيا وجمهورية النمسا»[1].

وبناءً على ما سبق ذكره نؤكد أن الحملات العسكرية الجهادية التي كان يقوم بها عروج وخير الدين تدخل ضمن هذه التوازنات. ذلك أن المصادر التاريخية الإسلامية تتحدث عن عملياتها البحرية الجهادية ضد السّفن الأوروبية المسيحية على الرغم من إمكاناتها البحرية المحدودة[2]. وبحكم الأصداء التي خلفتها هذه العمليات في المنطقة استغاث بهما أمير بجاية السلطان الحفصي ضد الإسبان الذين كانوا يحتلون ميناءها منذ عام 1514م، وقد تمكن خير الدين وعروج من تنظيم عمليات منظمة ضد الإسبان أربكت أعمالهم وألحقت أضراراً بسفنهم وممتلكاتهم[3].

هكذا وبما أن الدولة العثمانية تفصلها مسافات طويلة عن الإمبراطورية الإسبانية، بالإضافة إلى عدم توفرها على جيش وأسطول حربي قوي بغرب البحر الأبيض المتوسط لمواجهة الإسبان، فإنها قد كانت تنظر بعين الرضى إلى عمليات الجهاد البحري بقيادة عروج وخير الدين أحسن وسيلة استراتيجية ضد الإسبان خلال فترات طويلة من القرن السادس عشر. وعلى هذا الأساس يمكن تسجيل أن معظم العمليات التي نظمها عروج وخير الدين كانت موجهة ضد الإسبان بشكل متزامن تقريباً مع التحالفات العسكرية التي أبرمت بين فرنسا والباب العالي ضد إسبانيا والنمسا، التي كانت جبهاتهما مع العثمانيين جد ساخنة حيث بدأت العمليات الأولى لحصار فيينا مع سنة 1529. لقد استهدفت عمليات خير الدين الثغور المحتلة من قبل الإسبان والسواحل الإسبانية (ميورقة).

لقد شكل الجهاد ضد الغزاة عنصر نجاح القوى المحلية الصاعدة، ما يعني أن الذين كانوا يتقاعسون عنه أو يتحالفون مع العدو كان مصيرهم الفشل، وتفسّر هذه القاعدة إلى حد

(1) E. Chaniere **Négociation de la france dans le levant** (collections de documents inédits, sur l'histoire de france). Paris 1884. PP 313.

(2) على الرغم من تحدث المصادر التاريخية عن إنجازات عروج وخير الدين ضد السفن المسيحية إلا أنها لا تعطينا تقديرات محدّدة حول عدد السفن والمجاهدين ...الخ.

(3) عبد الرحيم بنحادة، مرجع سابق. ص 37.

بعيد ماجريات الأحداث في شمال إفريقيا. وفي هذا الصّدد واستناداً إلى ما ذكره المؤرّخ التركي سامح التر فإن لجوء أهل الجزائر إلى طلب تدخل عروج لحمايتهم من الإسبان هو مرتبط بلجوء حلفاء الإسبان المحليين إلى إسبانيا لطلب الإغاثة، غير أن العملية التي شنها عروج ضد التحصينات الإسبانية بالجزائر سنة 1516م لم تستطع إنهاء الوجود الإسباني فيها[1].

لقد كان لهذه العمليات دور أساسي في ترسيخ وتدعيم الوجود العثماني بشمال إفريقيا، حيث ازداد التواصل والدعم بين الباب العالي والمجاهدين. فقد قام السلطان سليم الأول (1512م ـ 1520م) عام 1516م بإرسال سفينتين حربيتين إلى أهل الجزائر، غير أنه وحسب عبدالجليل التميمي فإن تحول الجزائر إلى ولاية عثمانية لم تبدأ إلا مع سنة 1519م بناء على الرسالة التي وجهها أهل الجزائر إلى السّلطان سليم الأول في مطلع ذي القعدة من سنة 925 الموافق تشرين الثاني/ نوفمبر 1519م[2].

إن تحول الجزائر إلى ولاية عثمانية يعتبر تحولاً كبيراً في المنطقة المغاربية، فبالإضافة إلى دخول العثمانيين إلى هذه المنطقة الإستراتيجية في الصّراع الإسلامي المسيحي، فإنها قد دفعت القوى المحلية الحاكمة سواء في الجزائر أو المغرب إلى إعادة ترتيب أوراقها من جديد، وقد أورد عبد الرحيم بنحادة نص رسالة بعث بها السلطان الوطاسي إلى حاكم تلمسان يحذّره من قوة خير الدين المتصاعدة: «إن هذا الرجل الذي هو خير الدين إن دامت أيامه واتصلت في المملكة أعوامه فلابد أن يستولي على ما بيدي وبيدك فانظر لنفسك فإن هذا الرجل فتح عمالة الجزائر واستولى على مدينتها بطائفة قليلة من العسكر كانوا يغزون معه في البحر وأما الآن فالإمداد يأتيه من السّلطان العثماني وجميع ما يحتاج إليه متيسر. . . وهو يتفرغ إلى ذلك ويسلب منا ملوك آبائنا وأجدادنا فتدارك هذا الخوف قبل أن يتسع وأكون أنا وأنت عليه يداً واحدة. . . »[3] ويتضح من خلال هذه الرسالة أن خير الدين تحول بفضل الدعم العثماني إلى قوة ضاغطة على الحكام المحليين في المغرب والجزائر،لم يكن أمامهم سوى البحث عن صيغة تحالف «فتدارك هذا الخوف قبل أن يتسع وأكون أنا وأنت عليه يداً واحدة. . . »

---

(1) سامح التر، **الأتراك والعثمانيون في شمال إفريقيا**، ترجمة محمود عالي عامر، بيروت 1989، ص 82.

(2) عبد الجليل التميمي : أول رسالة من أهالي مدينة الجزائر إلى السلطان سليم الأول سنة 1519 .**المجلة التاريخية المغربية**. العدد 6، سنة 1976. صص : 117 120.

(3) انظر عبد الرحيم بنحادة، المرجع السابق. ص 39.

ويبدو أن القوى المحلية لم تكن تبحث عن تحالفات محلية فقط بل تحالفات خارجية أيضاً خصوصاً مع الإسبان عملاً بمقولة «عدو عدوي صديقي» وهذا ما يفسّر العمليات التي قام بها خير الدين ضد الأمير الزياني حليف الإسبان من جهة وحملاته بضواحي وجدة ضد بني عامر وبني يزناسن. لقد اختلفت الإستراتيجية العثمانية في شمال إفريقيا عن استراتيجيتها في الشّرق الأوروبي، فإذا كانت في الشّرق قد اعتمدت على جيشها المنظم (الانكشارية) فإنها في شمال إفريقيا اعتمدت على ما يشبه حرب العصابات بقيادة خير الدين، وقد استطاعت هذه الإستراتيجية تحقيق أهدافها إلى حد ما فقد تمكن خير الدين بدعم من الأتراك من إسقاط التحصينات الإسبانية المقابلة لمدينة الجزائر سنة 1529م، التي كانت تضع المدينة تحت المراقبة والتهديد الإسبانيين وأمام هذا التحول العسكري المهم لموازين القوى اضطرت إسبانيا عام 1531م إلى تهدئة الصراع مع فرنسا واللجوء إلى التركيز العسكري على الجزائر، إلا أن هذه الحملات لم تحصد إلا الفشل.

لقد كان الفشل الإسباني في إسقاط الجزائر سبباً في تركيزهم على إخضاع تونس وهو ما تزامن والرغبة العثمانية في تحصين هذه المدينة لأهمّيتها استراتيجياً بالنسبة إلى المنطقة المغاربية، وقد ترجم خير الدين هذه الرغبة من خلال الحملة التي انطلقت عام 1534م وانتهت بإخضاع تونس.

والجدير ذكره أن الإسبان لم يتمكّنوا من العودة إلى تونس إلا من خلال تحالف مسيحي صليبي يضم بالإضافة إلى الإسبان الإيطاليين والألمان وفرنسا وجزيرة مالطة سنة 1535م وبالتعاون مع السّلطان الحفصي الذي قبل دفع ضريبة سنوية.

لقد كان الاستقرار العثماني بشمال إفريقيا مقترناً بمدى إمكانيته تحرير الثغور والسواحل من يد الإسبان، ولذلك ثم تركيز العمليات الجهادية على سواحل المغربين الأدنى والأوسط وهو ما تحقّق فعلاً بعدما طرد الإسبان من معظم الثغور بما في ذلك طرابلس الغرب عام 1551م واقتصر الوجود الإسباني على وهران فقط[1]، وبهذا الإنجاز يكون الأتراك العثمانيون قد تمكنوا من السّيطرة والتحكم في الجزء الأكبر من شمال إفريقيا الجزائر وتونس وطرابلس الغرب حيث أصبح وجودها شرعياً وتم إلحاقها مباشرة بالباب العالي، ولم تكن الشرعية العثمانية لتتأسس بالشمال الإفريقي لولا انبناؤها على أيديولوجيا الجهاد لطرد المحتل

(1) F. Haedo **Histoire des Rois d'Alger**. Traduit et annotéé par H.D de Grammont. Paris. 1881. P 63.

المسيحي. وبسيطرتها على هذا الجزء الهام دخلت الدولة العثمانية عالم الإمبراطوريات العظمى(1).

المغرب السعدي

عرف المغرب مع بدايات القرن السادس عشر أربع ظواهر أساسية: الفتن الداخلية، الغزو البرتغالي للسواحل المغربية، قيام دولة الشرفاء وحركات الزوايا.

وهي ظواهر مرتبطة بعضها ببعض، فالفتن التي عمّت المغرب في تلك الفترة هي نتيجة تراكمات سياسية وتاريخية تعود إلى فترة الحكم الوطاسي أو ربما قبل ذلك(2)، أما بالنسبة إلى الغزو البرتغالي فقد جاء ليترجم النزعة الاستعمارية الأوروبية من خلال احتلاله معظم الثغور المغربية وبروح صليبية(3). أما فيما يتعلق بقيام دولة الأشراف فهي تمثل الإرهاصات الأولى لكيان سياسي مستقبلي ينبني على الشرف والجهاد. وبالنسبة إلى الزوايا فهي تعبير عن الفراغ السياسي الذي كان يعانيه المغرب استفادت منه الزوايا لتقوم بمهمة الجهاد ضد المحتل(4).

وعلى الرغم من الإشكالات التي تطرحها بدايات السّعديين خصوصاً فيما يتعلق بمدى ارتباط تأسيس الدولة بعنصر الجهاد، فإن هناك شبه إجماع حول تأسيسهم دولة قوية واشتغالهم بطرد البرتغاليين من الشواطئ المغربية، وليس هناك شك في أن موازين القوى بين الطرفين كانت لمصلحة البرتغاليين. إلا أن السعديين تمكنوا من وضع استراتيجية جديدة مكنتهم من مواجهة التحدّيات الكبرىّ، التي كانت تهدّد المغرب. وفي هذا السّياق يمكن التذكير باستصدار القائم بأمر الله لضرائب كان الهدف منها بناء المؤسسة العسكرية، التي كانت تشكو الضعف والنقص في التقنيات الحربية في مواجهة الجيش البرتغالي القوي(5)، ولم يغفل السّعديون أهمّية التحصينات والأبراج في المواجهة العسكرية مع البرتغاليين. وتذكر

(1) يلاحظ أن حدود الإمبراطورية العثمانية تكاد تكون هي نفسها حدود الإمبراطورية البيزنطية بحيث أنها سيطرت على المناطق نفسها بما في ذلك شمال إفريقيا.

(2) محمد القبلي: مساهمة في تاريخ التمهيد لظهور دولة السعديين. **مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط**، ع: 3-4 / 1987، صص 7-8.

(3) انظر: H..Hausser et A Raunault. OP. cit. p 6.

A. Toyenbé: **le Monde et L'occident** O P cit P P 92 - 96.

R. Mousnier:: **les XVI^e^ et XVII^e^ siècles**. OP cit.

(4) محمد حجي: **الحركة الفكرية بالمغرب في عهد السعديين**. مطبعة فضالة، ج1،. 1977. ص 37.

(5) الإفراني، **نزهة الحادي في أخبار ملوك القرن الحادي**. نشر هوداس، باريس 1688. ص 11.

المصادر التاريخية أن محمد الشيخ السعدي قام عام 1540م ببناء ثلاثة أبراج قرب أكادير كان الغرض منها قصف الحصون البرتغالية بالمدافع[1].

وفي هذا الصدد اعتبر بعض الباحثين وبنوع من المبالغة استعمال المغاربة للسلاح الناري مؤشراً على تحول كبير في تاريخ المغرب العسكري مقرين بقيام الدولة السعدية بالتطور الذي جرى على مستوى السلاح الناري[2].

لقد أدت الانتصارات التي حققها السّعديون ضد البرتغاليين في أكادير إلى جلاء هؤلاء عن الثغور المغربية باستثناء طنجة وسبتة ومزغان، وبهذا الإنجاز العسكري يتضح أن السّعديين قد استفادوا من عنصرين أساسيين في تحقيق مشروعهم السياسي: الجهاد ضد الغزو البرتغالي للسواحل المغربية واستعمال السلاح الناري. ومما لا شك فيه أن العنصرين معاً كان لهما الأثر الكبير في تقوية الدولة والتفاف المغاربة حول مشروعهما، خصوصاً وأن بقايا الحكم الوطاسي كانت اختارت سياسة الاستسلام والتقاعس. وقد أورد الإفراني نص خطبة محمد الشيخ السّعدي التي تحدّد واقع حال آل وطاس: «إن الملاهي والملذات التي ينغمس فيها أهل فاس تقوض العزائم لذا لا يمكن للمترفين أن يصمدوا أمام شجاعة الجنود الأشاوس الذين تربوا منذ نعومة أظافرهم على استعمال الأسلحة وقاموا بفتوحات عظيمة. . . »[3].

وهكذا ساهمت أيديولوجيا الجهاد في تعبيد الطريق للمشروع السعدي، فتم له إسقاط الحكم الوطاسي، واقتحام مدينة فاس عام 1549م، وانتزاع الاعتراف به من قبل علمائها. وقد نتج من الحملات إخضاع بقية مناطق المغرب خصوصاً في الجهة الشرقية حيث الحدود مع أتراك الجزائر الذين احتضنوا الأمير الوطاسي الهارب من السعديين إلى الاحتكاك العسكري بهم[4].

يمكن اعتبار الإنجاز الذي استطاع السّعديون تحقيقه حدثاً كبيراً خصوصاً وأن المغرب

---

(1) محمد المهناوي، **السلاح الناري بمغرب السعديين**. دبلوم الدراسات العليا، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، فاس، ظهر المهراز 1988. ص 111 - 112. حاصر المغاربة أكادير سنة 1541 مستعملين السلاح الناري: المدافع والبنادق وهو ما أدى إلى هزم البرتغاليين وطردهم من أكادير. نفسه.

(2) نفسه. ص 183

(3) .الإفراني، مصدر سابق. ص 403 / ويبدو واضحاً من نص الخطبة أنها ذات طبيعة أيديولوجية دعائية (Propagandisme) ضد حكم بني وطاس وتمجد مشروع حكم السّعديين.

(4) لقد تسّببت هذه الواقعة بتحويل الصراع على الحكم في المغرب بين السعديين والوطاسيين من إشكال محلي إلى إشكال إقليمي بتدخل أتراك الجزائر، ثم بالتالي إلى إشكال دولي إذ حاولت بقية أطراف الصراع بالحوض الغربي المتوسطي الاستفادة من الوضع السياسي المغربي المتأزم.

كان يعيش الفتن والاضطرابات العسكرية والسياسية والاجتماعية. الشيء الذي جعله مستهدفاً من الطرف الأجنبي. . . وقد كتب محمد حجي في هذا الصدد ما يلي: «فالدول القائمة فيه شاخت وأخذ زمام الأمور يفلت من يدها تاركاً المجال فسيحاً للفتن الداخلية والباب مفتوحاً للهجمات الخارجية وزاد من سوء حظ هذه البلاد أنها تردت في الدرك السحيق في وقت كان فيه الغرب المسيحي لاسيما إسبانيا والبرتغال تعيش نهضة عظيمة»[1].

ويلاحظ عبد المجيد القدوري أن الأزمة التي عرفها المغرب في هذه الفترة ترجع جذورها إلى العهد المريني، الذي شكل منعطفاً خطيراً في تاريخ المغرب، ذلك أن المرينيين وضعوا استراتيجية جديدة في سياستهم الخارجية، تقوم على التخلي عن الأندلس والتحصين في المغرب، الشيء الذي كان سبباً في تشجيع الغزو الإيبيري للسواحل المغربية خصوصاً مدينة سبتة عام 1415م[2].

وقد اعتبر محمد القبلي النظامين: المريني/الوطاسي مسؤولين عن هذه الأزمة السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي عمّت المغرب[3].

المرحلة الأولى: التوتّر والصراع

الفترة السّعدية

لقد سبق وأن تحدّثنا عن الحملات التي قام بها السّعديون لإخضاع المناطق الشرقية عقب دخولهم إلى فاس (1549م)، والتي أدت إلى مناوشات عسكرية مع أتراك الجزائر العثمانيين الذين تحولوا بدورهم إلى طرف في الصراع السعدي الوطاسي، خصوصاً بعد احتضانهم الأمير الوطاسي الهارب. والواقع أن هذه الواقعة تطرح أكثر من سؤال حول طبيعة العلاقات المغربية العثمانية خلال هذه الفترة: هل نؤرّخ للعلاقات المغربية العثمانية انطلاقاً من هذه النازلة أم قبل ذلك؟ وإذا كانت قبل ذلك فما هي طبيعتها قبل وصول السعديين إلى الحكم؟ كيف يمكن أن نفسّر احتضان الأتراك العثمانين للأمير الوطاسي؟ وما علاقة ذلك بالولاء الوطاسي للأتراك؟

---

(1) محمد حجي، **الحركة الفكرية بالمغرب في عهد السعديين**. المحمدية مطبعة فضالة الجزء الأول1977, ص 37.

(2) عبد المجيد القدوري، مرجع سابق. ص 97. انظر أيضاً:

(3) Mohamed Kably: **Société Pouvoire et Relation au Maroc à la fin du «Moyen - Age»** Maisonneure et Larouse. Paris. 1986. P. 116

محمد القبلي، **مساهمة في تاريخ التمهيد لظهور دولة السعديين**، مرجع سابق. ص : 87.

إن لجوء الأمير الوطاسي إلى أتراك الجزائر مؤشر على وجود علاقات سياسية بين المغرب والأتراك العثمانيين قبل وصول السّعديين إلى الحكم، وعلى الرغم من شح المعلومات حول هذه الفترة كما لاحظ ذلك عبد الرحيم بنحادة[1] سواء بالنسبة إلى المصادر المغربية أو المصادر العثمانية أو الإسبانية، فإن المتوافر منها مؤشر على وجود تقليد سياسي اعتمده الوطاسيون ـ وربما أيضاً المرينيون ـ في علاقتهم بالباب العالي، وهو ما اعتبره العثمانيون مكسباً وخضوعاً لهم. ومن مؤشرات ذلك ما نجده عند المؤرّخ المجهول عند حديثه عن سفارة من السّلطان سليمان القانوني إلى محمد الشيخ السعدي: «ويعلمه بما كان عليه بنو مرين من الهدايا والوداد والخدمة والميل إليه والرغبة فيه وفي نصرتهم»[2].

ويلاحظ من خلال خطاب القانوني أن الوطاسيين كانوا «خداماً» للعثمانيين أو أن هؤلاء كانوا يعتبرونهم كذلك، الشيء الذي يدل على وجود تقليد سياسي وطاسي/عثماني اعتبره العثمانيون اعترافاً بهم وبسيادتهم. وقد أورد المؤرّخ الإسباني دييغود وطوريس في معرض حديثه عن هزيمة الوطاسيين أمام السعديين واستنجاد الوطاسيين بالعثمانيين عقب أسر الأمير الوطاسي، وصول سفارة عثمانية إلى محمد الشّيخ تطالب بإطلاق سراح الأمير الأسير، والامتثال لأوامر السلطان العثماني. ويبدو أن اللهجة التي استعملها القانوني في خطابه تعتبر محمد الشيخ «خادماً» للعثمانيين «إلى عاملنا رئيس العرب محمد الشريف...»[3]. وهو الأمر الذي كان يرفضه السّعديون. ويمكن أن نستخلص من هذه الأحداث بعض الملاحظات أهمها:

أولاً: أن العثمانيين كانوا يعتبرون المغرب تابعاً لهم بحكم الولاء الوطاسي.

ثانياً: أن التقديرات العثمانية أخطأت عندما ساوت في الخطاب بين الوطاسيين والسعديين.

ثالثاً: أن العثمانيين كانوا يرغبون في تكريس تقليد الولاء ولو رمزياً وعدم الاعتراف بالسيادة المغربية.

---

(1) عبد الرحيم بنحادة، مرجع سابق. صص 93 - 95.

(2) المؤرخ المجهول، **تاريخ الدولة السعدية التكمدارتية**، تحقيق: عبد الرحيم بنحادة. مراكش 1994، ص 22.

(3) ديبغودو طوريس، **تاريخ الشرفاء**، ترجمة: محمد حجي ومحمد الأخضر. البيضاء 1988. ص 128.

وبناءً على ذلك تكرست التبعية الوطاسية للعثمانيين من خلال الاعتراف بالسلطة العليا للخليفة العثماني، ومن خلال نقش اسمه في عملاتهم، ومن خلال الدعاء له في خطبة الجمعة. . . وأخيراً من خلال الهدايا التي كانت ترسل إلى إسطنبول جرياً على عادة بقية الولايات العربية الخاضعة للدولة العثمانية[1]. وإذا كانت العلاقات المغربية العثمانية على عهد الوطاسيين قد عرفت بعض المشاكل من مثل احتضان الوطاسيين لأمير تلمسان أبي حمو الزياني عام 1517م الهارب من أتراك الجزائر طلباً للمساعدات اللوجستية لاستعادة إمارته[2]، فإنها أي المشاكل ظلت محدودة التأثير ومرتبطة في أغلب الظن بالتوازنات التي شهدتها العلاقات السياسية في تلك الفترة ما بين الوطاسيين والعثمانيين من جهة، والوطاسين والإسبان من جهة ثانية.

محمد الشيخ السعدي

وتجدر الملاحظة أنه في الوقت الذي كان العثمانيون يراهنون في علاقتهم بالمغرب على الوطاسيين، فإن قوة ثانية (السعديين) كانت في طريق التشكل وتعد بمستقبل سياسي مغاير عن الوطاسيين. فلماذا راهن إذن العثمانيون على الوطاسيين ولـم يراهنوا على السّعديين؟

لعل الجواب عن هذا السؤال يكمن في الظرفية السياسية التي كان يعرفها الحوض الغربي للمتوسط، فقد كان الوطاسيون بالرغم من ضعفهم يشكلون حليفاً استراتيجياً للعثمانيين ضد الإسبان، كما أن معرفة العثمانيين بالسّعديين كانت ضعيفة أو كما يبدو وما يؤكد ذلك الصمت الذي يطبع المصادر العثمانية تجاه دخول السعديين إلى فاس..![3] أكثر من ذلك وكما ذكره عبد الرحمان المودن فإن معرفة العثمانيين بالمغرب كانت تتلخص في فاس[4].

إن ما سبق ذكره لا ينفي وجود مراسلات ودية بين العثمانيين والسعديين منذ البداية على الرغم من كونها لا تفصح عن مضامينها بشكل دقيق، وإن كانت الباحثة دولافيرون تربطها برغبة السعديين في الحصول على السلاح لحصار وهران المحتلة من طرف الإسبان[5].

---

(1) إبراهيم حركات، مظاهر التعاون بين المغرب والدولة العثمانية. **مجلة دار النيابة**، العدد 6، السنة الثانية 1985. ص: 21.

(2) Chantal de la Veronne: **Oran et Telemcen dans le Première moitié du XVI^e siècle**, Paris. 1983. P 59.

(3) عبد الرحيم بنحادة، مرجع سابق. ص 97.

(4) Abderrahman El Moudden: **les relations Maroco ottoumanes**... OP cit P 18.

(5) Chantal de la Veronne. O P cit. P 262.

إن الصمت العثماني حيال الدخول السّعدي إلى فاس لا يمكن تفسيره إلا بخطأ التقديرات العثمانية تجاه ما يجري داخل المغرب، ولذلك عندما لجأ الأمير الوطاسي أبو حسون إلى أتراك الجزائر طلباً للمساعدة لم يكن العثمانيون يتوقّعون قيام حملة سعدية على تلمسان عام 1550م: «فلما فتح أبو عبد الله الشيخ حضرة فاس... تاقت نفسه إلى الاستيلاء على المغرب الأوسط...»[1].

ويبدو من خلال المصادر المغربية أن الحملة السّعدية على تلمسان تعود إلى الوضعية السياسية المضطربة التي كانت تعيشها هذه الإمارة، خصوصاً نزاع الزيانيين على الحكم فيها، بحيث أنه حسب عبد الرحيم بن حادة تعاقب على حكم تلمسان خمسة أمراء خلال الفترة الممتدة ما بين 1517م و1550م[2]، وقد دفعت هذه الوضعية أهل تلمسان للاستنجاد بالسّعديين لتخليصهم من النفوذ التركي[3]. لكن أيضاً من احتمال السّيطرة الإسبانية خصوصاً بعدما تحالف الأمير الزياني مع إسبانيي وهران[4].

إن سنة 1550م التي تؤرّخ الحملة السّعدية على تلمسان إنما تؤرّخ مرحلة جديدة من العلاقات المغربية العثمانية يطبعها التوتر والعنف من كلا الطرفين. فعلى الرغم من فشل الحملة الأولى التي قادها ثلاثة من أبناء الشّريف السعدي: مولاي محمد الحران، مولاي عبدالله، ومولاي عبد القادر، على رأس خمسة آلاف عسكري، فإن انطلاق الحملة الثانية لم تتأخر، وأدت إلى السّيطرة على تلمسان وبعدها مستغانم، وقلعة بني راشد. وحسب المؤرّخ Haedo (هايدو)، فإن هذه الحملة أثارت مخاوف أتراك الجزائر الشيء الذي أدى إلى ردة فعل عسكرية مكونة من: 5000 بندقي و1000 صبايجي و10 مدافع[5]، هذا فضلاً عن الدعم

---

(1) أحمد بن خالد الناصري، **الاستقصا لدول المغرب الأقصى**. الجزء الخامس. ص 25.

(2) عبد الرحيم بنحادة، مرجع سابق. صص: 98 - 99.
- أبو محمد عبد الله الثاني؛
- أبو سرحان مسعود؛
- أبو محمد عبد الله الثاني؛
- محمد السابع؛
- أبو زيان حمد الثالث.

(3) الإفراني المراكشي، **نزهة الحادي في أخبار ملوك القرن الحادي عشر**. مصدر سابق. ص 17.

(4) Chantal de la veronne. O P cit P 294.

(5) Haedo (f) **Histoire des rois d'alger**. OP.Cit. PP.77-79.

الذي قدمه الباب العالي الذي أعطى أوامره لإرسال 25 سفينة حربية وأربعة آلاف رجل[1]. وتذكر المصادر التاريخية أن المواجهة بين الطرفين كانت عنيفة واستغرقت وقتاً طويلاً كان كافياً لإقناع السّعديين بالتراجع عن مستغانم، وبأن مشروعهم بالتوسع في المنطقة المغاربية سابق لأوانه إن لم نقل لا جدوى منه أو مستحيلاً، خصوصاً وأن الاستقرار الداخلي لم يكن قد توطد بعد، ذلك أن حملة الشّريف على تلمسان كانت قد تزامنت مع اضطرابات وتمردات عصفت بمناطق مختلفة من التّراب المغربي سواء في المنطقة الشرقية حيث تمردات قبائل أولاد طلحة[2] أو في بادس وفاس البالي. . . إلخ.

وفي الواقع أن طموحات الشريف السعدي كانت كبيرة غير أن تقديراته كانت في غير محلها، الشيء الذي جعل منه أكبر وأعند خصم للعثمانيين في منطقة الشمال الإفريقي، خصوصاً وأنه وقف في وجه التوسع العثماني على حساب المغرب الأقصى، أكثر من ذلك أنه جعل من مشروعه مشروعاً وحدوياً يضم المنطقة الممتدّة ما بين المغرب ومصر، ما يعني إحياء للإمبراطورية الموحدية الكبرى. وقد يكون إحساسه بانتمائه إلى آل البيت ولقب الشريف الدافع الأساسي لمشروعه: الحق في الخلافة الإسلامية. . . ولعل هذا ما دفع البعض إلى اعتبار الصراع بين السعديين والعثمانيين صراعاً حول الخلافة فهي تتجاوز إذن مسألة الحدود[3].

وبالعودة إلى أحداث تلمسان نجد أن الأتراك العثمانيين كان لديهم أكثر من مبرر لغزو المغرب، خصوصاً بعدما لجأ الأمير أبو حسون الوطاسي إليهم طلباً للإغاثة ودخول الشريف السعدي في مفاوضات مع الإسبان الأعداء الرئيسيين للعثمانيين، ولذلك لم يتأخر العثمانيون في بدء الإعداد للهجوم على المغرب: 6000 بندقي و1000 صبايجي و4000 فارس[4]. أما الطرف المغربي الذي يبدو أنه كان على علم بهذه الحملة فقد كان مصراً على المواجهة، لكنه اضطر إلى التراجع خارج فاس نظراً إلى أعداد الجيوش الهائلة التي أتى بها الأتراك

---

(1) **Chantal de la veronne**. OP cit. P 301.

(2) عبد الحفيظ الطبايلي: **العلاقات المغربية العثمانية خلال القرن السادس عشر (1548 - 1617)**. رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا، الرباط 1989. ص 68.

(3) الضعيف الرباطي، **تاريخ الضعيف**. تحقيق وتعليق: د. أحمد العماري. نشر دار المؤثرات، بدون تاريخ، ص 19 (التعليق).

(4) المؤرخ المجهول، مصدر سابق. ص 20. دييغود طوريس، مرجع سابق. ص 190.

العثمانيون، ما يعني أن الدخول إلى فاس لم يكن صعباً[1]. وقد أورد المؤرّخ المجهول نصاً يفيد بأن الأتراك العثمانيين عندما دخلوا فاس عاثوا فيها فساداً: «ولما رأى الترك محاسن البلاد ومنعتها أعجبتهم وأخذوا غرتها وكتبوا بذلك إلى الجزائر وأرادوا القيام على أبي حسون. . . وكانت أحكامه مرفوعة عنهم وكانوا يفعلون في المدينة ما أرادوا يقبضون النسوان والصبيان وينهبون ما شاؤوا من الأموال فضاقت الرعية من سوء فعلهم وقبيح صنيعهم. . . فلما اجتمعوا ادعوا لأنفسهم. . .»[2]، مما يوحي أن الرغبة العثمانية في ضم المغرب كانت مبيتة وقائمة.

لقد كان من تداعيات هذه المواجهة العنيفة بين السعديين والعثمانيين إقدام الباب العالي على مراجعة استراتيجية علاقته بالمغرب الأقصى.

وفي هذا السّياق يذكر عبد الرحيم بنحادة أن أولى هذه المراجعات تكمن في إقدام الباب العالي على عزل حسن باشا حاكم[3] الجزائر. وفي هذا الصدد تقول رسالة السلطان سليمان القانوني الموجهة إلى محمد الشيخ السعدي:

«ولما بلغ إلى سمعنا أن أمير الأمراء بولاية الجزائر سابقاً حسن باشا لم يحسن المجاورة مع جيرانه ومال إلى جانب العنف والاعتساف ونبذ وراء ظهره طرق الوفاق والائتلاف وسد باب الاتحاد مع المجاهدين حماة الدين لذلك بدلناهم غيره».

كما قام الباب العالي بإرسال سفارة الفقيه أبي عبد الله محمد الخروبي الطرابلسي إلى محمد الشيخ السعدي بهدف إبرام الصلح ورسم الحدود والتبعية للباب العالي[4]. ويبدو أن اختيار هذه الشخصية من طرف الباب العالي يرتكز أساساً على نوعية الروابط الثقافية والعلمية والدينية، التي كانت تربط هذا العالم بشيوخ وعلماء المغرب، وهذا ما تؤكده المعلومات الواردة حوله في المصادر المغربية[5].

بالإضافة إلى ما سبق تذكر المصادر التاريخية المغربية وصول رسالتين من السلطان سليمان القانوني إلى محمد الشيخ السعدي، ويلاحظ في الخطاب المستعمل في الرسالتين نوع من التعالي العثماني إذ تخاطب الشّريف السعدي بـ «حاكم ولاية فاس» وهو ما يفسر

---

(1) عبد الرحيم بنحادة، مرجع سابق. ص 103 / Abdrrahmane El Moudden. OP. cit P 66

(2) المؤرخ المجهول، مصدر سابق. ص 26 / الإفراني، مصدر سابق. ص 41.

(3) عبد الرحيم بنحادة، مرجع سابق، ص : 113.

(4) ابن عسكر، دوحة الناشر ...، تحقيق : محمد حجي. الرباط 1976. ص 108.

(5) عبد الرحيم بنحادة، مرجع سابق. ص 105.

إصرار الباب العالي على تكريس تقليد التبعية والخضوع للسلطة العثمانية. وقد عبر عبدالرحيم بنحادة عن ذلك بقوله: «إن صدى أحداث تلمسان كان قوياً لكنه لم يرق إلى مستوى الانتصار السياسي لمحمد الشيخ فقد يكون من باب أوهام المؤرّخ المغربي أو كليشهات المؤرّخ الأجنبي أن يكون السلطان سليمان القانوني قد اقترح خطاً للحدود بين المغرب والدولة العثمانية، وإلا سيكون ذلك من باب الخروج عن التعاليم التي يتشبث بها الخلفاء وهي «**وحدة العالم الإسلامي**»، فالخط الحدودي لا يمكن تصوره سوى بين «دار الحرب ودار الإسلام»، وهو خط متحرك لمصلحة دار الإسلام[1].

أما بالنسبة إلى المغرب فقد كانت من تداعيات مواجهات تلمسان مراجعة التقديرات العسكرية المغربية، والإقرار بانعدام التكافؤ بين سلطة مغربية طموحة وبين قوة إسلامية مجربة راكمت الكثير من الإمكانات. وهو ما دفع السعديين إلى سلك طريق آخر في التعامل مع العثمانيين، لا يمكن أن يكون إلا دبلوماسياً. والجدير ذكره أن هذا الطريق الدبلوماسي لن يكون سهلاً، ذلك أنه منذ البداية بدت صعوبته، إذ كان التقارب السّعدي الإسباني يحول دون أي تقارب سعدي عثماني، خصوصاً وأن مضمونه كان يسعى بالدرجة الأولى إلى طرد العثمانيين من شمال إفريقيا[2]. غير أن ذلك لم يمنع استمرار التواصل الدبلوماسي بين المغرب والباب العالي، إذ تتحدث المصادر الأجنبية عن وصول سفارة من الباب العالي إلى المغرب عام 1557م، كان الهدف منها تقديم مشروع هدنة بين السّعديين والباب العالي، صلاحيتها ثلاث سنوات يقوم خلالها الأتراك العثمانيون بتقديم مساعدات لوجستية لمحاربة الإسبان، على أن يقوم المغاربة بالخطبة باسم السلطان العثماني وضرب العملة باسمه[3].

وبغض النظر عن اختلاف المصادر التاريخية حول هذه السّفارة، فإنه يبدو أن مصيرها كان إلى الفشل، وهذا ما يذكره المؤرّخ المجهول بقوله:

«سلم على أمير القوارب سلطانك وقل له إن سلطان المغرب لابد أن ينازعك على عمل مصر، ويكون قتاله معك عليه إن شاء الله، ويأتيك مصر والسلام»[4].

ويبدو من خلال هذا الجواب أن التقارب السّعدي العثماني سيزداد تعثراً، في حين أن

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه.

(3) SIHM. ESP. 2. 146.

(4) المؤرخ المجهول، مصدر سابق. ص 27.

التقارب السعدي الإسباني سيزداد تقدماً، الشيء الذي دفع الباب العالي إلى التفكير دون حصول هذا التقارب، خصوصاً بعد عودة السّفير العثماني من المغرب وإخباره للسلطان بما جرى له مع الشريف السعدي. ولذلك فإن حادث اغتيال الشريف محمد الشيخ وذلك يوم الأربعاء 27 ذي القعدة 964هـ/ 1558م[1]. سوف يوجه الأنظار إلى الباب العالي على أنه يقف وراء العملية!؟

إن حدث الاغتيال كانت له أبعاد خطيرة على العلاقات المغربية العثمانية سواء في مداها القريب أو المتوسط؛ بل يمكن القول إن حادث الاغتيال أخذ بعداً دولياً نظراً إلى الأصداء المختلفة التي خلّفها... فإذا كانت بعض الدراسات المغربية الحديثة قد اعتبرت بأن الحدث لم يكن له أي صدى لدى العاصمة العثمانية[2]، فإننا نعتقد ومن خلال تتبع الأحداث بأن الباب العالي قد أولى اهتماماً خاصاً للحدث لأنه:

أولاً : هو من قام بتنفيذ الاغتيال، لأنه المستفيد من حادث الاغتيال.

وثانياً: لأن الهدف من الاغتيال كان في بعده السياسي الحيلولة دون حدوث تقارب سعدي إسباني تكون الدولة العثمانية هدفه الأول والأخير.

وثالثاً: أن الدولة العثمانية تعاملت مع حادث الاغتيال من منطلق سياسي وليس عقدياً أي بما تفرضه الشّريعة الإسلامية، ولذلك كان الباب العالي يعقد علاقات وتحالفات مع الدول الأوروبية المسيحية على رأسها فرنسا ثم إسبانيا نفسها فيما بعد على الرغم من سياسة

التطهير العرقي والديني الذي مارسته ضد المسلمين في الأندلس.

ورابعاً: أن كلاً من المغرب وإسبانيا قد استوعب درس الاغتيال في بعده السياسي ولذلك سعت مدريد ومراكش إلى نهج طريق التقارب وهذا ما سوف نراه فيما بعد.

عبد الله الغالب والمتوكل

في سياق حديثه عن الحاكم الجديد للمغرب يؤكد المؤرّخ المجهول استمرار نهج

---

(1) عبد الكريم كريم، **المغرب في عهد الدولة السعدية**. شركة الطبع والنشر. ط2,. الدار البيضاء 1978. في الوقت الذي تعتبر فيه المصادر الغربية اغتيال الشريف محمد الشيخ ردة فعل على إهانة السفير العثماني، فإن المصادر العثمانية تعتبر ذلك عقاباً لخائن.

(2) انظر عبد الرحيم بنحادة، مرجع سابق. صص 112 - 113.

عبدالله الغالب لسياسة التقارب مع الإسبان ومناهضة العثمانيين[1]. ويتقاطع هذا النهج مع السياسة الخارجية الإسبانية التي كانت تسعى في الاتجاه نفسه بغية دعم وجودها في غرب البحر الأبيض المتوسط، والمراكز البحرية المغربية[2].

وعلى هذا الأساس يلاحظ بأن عبد الله الغالب قد سلك نهج والده في سياسته الخارجية مع تنويعها: فرنسا، إنجلترا، إسبانيا والبرتغال. وذلك ربما للاستفادة من تناقض مصالح هذه الدول بحوض المتوسط، وفي علاقتها أيضاً بإسطنبول، بمعنى آخر التعامل غير المباشر مع الدولة العثمانية من خلال الدول الأوروبية، الشيء الذي يعني أن استمرار التوتر مع الباب العالي قد يؤدّي إلى الانفجار في أية لحظة، وهو ما حدث بالفعل عند المناطق الحدودية الجزائرية، وعرفت هذه الأحداث بأحداث وادي اللبن، ذلك أن باشا الجزائر جهز حملة عسكرية بقيادة حسن بن خير الدين باتجاه المغرب تصدى لها عبد الله الغالب، وقد كان من الطبيعي جداً أن ينظر كل من المغرب ومدريد بنوع من الاعتزاز إلى هذا الانتصار المغربي على العثمانيين، لذلك سارع الطرفان معاً إلى استثمار الموقف لمصلحتهما، وذلك بتحالفهما للهجوم على الجزائر ومستغانم، وقد كان هذا مشروعاً إسبانياً في شمال إفريقيا وقف له باشا الجزائر باستخدام الجيش والقراصنة، ما أدى إلى تراجع الإسبان عن الجزائر وتجميد مشاريعهم في شمال إفريقيا مدة طويلة[3].

إنه بالرغم من التوتّرات الحادة التي عرفتها العلاقات المغربية العثمانية طوال فترة حكم محمد الشيخ، وعبد الله الغالب، فإن إسطنبول لم تكن تعتبر المواجهة العسكرية مع المغرب مسألة ذات أولوية، وهذا ما يفسّر قلة المواجهات وقصرها، ما يعني أن الصراع مع المغرب كان صراعاً ثانوياً، ولذلك سوف نجد الباب العالي عقب هزيمة وادي اللبن يلجأ إلى الحرب الديبلوماسية والسياسية (كنوع من الحرب الباردة)، وذلك من خلال المراهنة على تناقضات الوضع الداخلي بالمغرب، والعمل على إيواء عناصر التمرد والمعارضة ضد عبد الله الغالب، وتحديداً من داخل أفراد أسرته المولى عبد المومن وعبد الملك وأحمد[4]. وحسب المصادر الإسبانية فإن العثمانيين قد أسسوا وأوجدوا قواعد خلفية بعدة مراكز بحرية مغربية مثل: بادس

(1) المؤرخ المجهول، مصدر سابق. ص 34.

(2) S.I. H. M. ESP. I 55 -8 / ESP 2. 234 - 9.

(3) S. I. H. M. ESP 2 430.

(4) المؤرخ المجهول، مصدر سابق. صص 34-35.

وتطوان والعرائش وسلا، وذلك بغية تشجيع عمليات القرصنة ضد الإسبان ودعم التحركات العثمانية في البحر المتوسط[1].

لقد اعتبرت المصادر المغربية هذا التحول في السياسة الخارجية العثمانية تجاه المغرب مؤشراً جديداً، ولذلك يذكر المؤرّخ المجهول بأن عبد الله الغالب بادر بإرسال هدايا إلى السلطان مراد على سبيل المجاملة وطلب الود[2]. غير أن ذلك لم يمنع السلطات المغربية من اتخاذ الحذر والحيطة، ودعم الاستعدادات العسكرية والاستمرار في علاقاتها مع الإسبان[3]، خصوصاً بعدما تبين لعبد الله الغالب وقوف باشا الجزائر إلى جانب ثورة أخيه عبد المومن عام 1559م، وإرسال عبد المالك لرسالة الاستنجاد إلى السلطان سليم الثاني لتولي الملك في مراكش. غير أن ما يمكن ملاحظته في هذا الصّدد هو الطريقة أو الأسلوب الذي تعامل به الباب العالي مع ما يجري داخل المغرب، وفي هذا السّياق يذكر صاحب المجهول رفض السّلطان العثماني التدخل المباشر في أحداث المغرب؛ بل يذهب في الاتجاه المعاكس لرسالة عبد الملك فيزكّي حكم عبد الله الغالب[4].

ويبدو من خلال الطريقة التي تعامل بها عبد الله الغالب مع السفير العثماني التجاوب الكبير بين الطرفين، وهو ما عبر عنه السّلطان المغربي باستقبال السفير وإكرامه «. . . ودفع له مالاً موفوراً وذخائر من الذهب والياقوت ودفع له علامات وسيوفاً منضضة ومذهبة. . . وأرسل معه كاتبه الأديب الفصيح أبا محمد السرغيني. . . »[5].

وإذا ما تتبعنا الأحداث فإننا نجد أن مراكش ذهبت أبعد من ذلك، ذلك أنه عقب الانتصار الذي حققه العثمانيون على الإسبان في جزيرة جربة عام 1560م، بادر الأمير السعدي إلى التفاعل المرحلي أو التكتيكي مع هذا الحدث، وذلك من خلال ترتيب هجومات على المواقع الإسبانية سواء على السّواحل الغربية مثل مزغان عام 1562م، أو السّواحل الإسبانية عام 1561م. ثم فيما بعد الهجوم على طنجة وأصيلا عام 1564م[6].

---

(1) S.I. H. M ESP 3 7- 10.

(2) المؤرخ المجهول، مصدر سابق. ص 35.

(3) الناصري، المصدر السابق. ج 5. ص 49.

(4) المؤرخ المجهول، مصدر سابق. ص 38.

(5) المصدر نفسه.

(6) المصدر نفسه.

وقد أولت الأوساط الأوروبية المسيحية أهمّية خاصة لهذه الأحداث المتزامنة، مما كان يزيد قناعاتهم باحتمال تقارب سعدي عثماني. غير أن معركة مالطة التي دارت رحاها بغرب البحر المتوسط ما بين الباب العالي والقوى المسيحية المتحالفة، كانت كافية للكشف عن مدى حقيقة التقارب السّعدي العثماني وعن واقع العلاقات المغربية العثمانية خلال هذه الفترة، ذلك أن عبد الله الغالب استغل انشغال الباب العالي بحرب مالطة ونكسته فيها، وأعاد ترتيب أوراقه باتجاه إسبانيا ربما عملاً بالنظرية السياسية القائلة: «ليس هناك في السياسة صديق دائم أو عدو دائم».

لقد اعتبر الباب العالي هذا السلوك من قبل السّلطان المغربي طعناً من الخلف، وكان من الطبيعي اللجوء إلى اللعب على التناقضات الداخلية للحكم المغربي من خلال إمكانية دعم عبد الملك، وفي أقصى الاحتمالات توجيه حملة ضد المغرب[1].

غير أن هذا الاحتمال كان مستبعداً، بالنظر إلى الانشغالات العثمانية على الجبهة المسيحية. وفي هذا السياق تتحدّث المصادر العثمانية عن بعض الوساطات، لكن بدون جدوى[2]. وهكذا يبدو أن العلاقات السّعدية العثمانية كانت تسير باتجاه التأزم، الشيء الذي كان له تأثير خطير في بعض القضايا الإسلامية والمصيرية، وعلى رأسها قضية المورسكيين التي حسب تعبير عبد الرحيم بنحادة «. . . كانت ضحية حسابات سياسية للطرفين العثماني والمغربي. . .»[3].

لقد كان من الصعب على الباب العالي فتح جبهات أخرى إلى جانب الجبهة المسيحية: حملة مالطة 1566م، قبرص 1569م، وليبانتو 1571م، ولذلك كان على العثمانيين البحث عن حليف يساندهم في هذه المواجهات، التي كانت تأخذ صبغة «مقدسة» سواء من طرف المسيحيين أو المسلمين. وفي هذا السّياق وصلت إلى المغرب سفارة من إسطنبول تقترح على المغرب حلفاً إسلامياً ضد القوى المسيحية[4]. إلا أن حادث اغتيال الأمير عبد المومن حاكم تلمسان العثمانية بإيعاز من ابن أخيه المتوكل لم يكن يمنح الظرفية المؤاتية لأي تقارب سعدي عثماني.

وعندما تحرك المغرب للتجاوب مع الدعوة العثمانية من خلال إرسال سفارة إلى الباب

---

(1) عبد الرحيم بنحادة، مرجع سابق. ص 125.

(2) S.I.H M. ESP 184.

(3) عبد الرحيم بنحادة، مرجع سابق. ص 127.

(4) Abderrahman El Moudden O P cit P 93.

العالي بقيادة التمكروتي عام 1573م ـ وإن كنا لا نعرف تحديداً المهمّة التي كلف بها السفير ـ كان الوقت قد فات، ذلك أن السلطان عبد الله الغالب توفّي عام 1574م، بمعنى قبل أن يصله الرد العثماني. ومما لا شك فيه أن وفاة عبد الله الغالب قد أعادت الأمور إلى سابق عهدها؛ بل فتحت البلاد على كل الاحتمالات، خصوصاً وأن المغرب كان تحت مراقبة عدة عواصم: إسطنبول، مدريد وباريس، تسعى كلها لاستثمار تناقضاته لمصلحة كل واحدة منها... وفي هذا السّياق لابد من الإشارة إلى أن الباب العالي كان الأكثر اطلاعاً على أوضاع المغرب، خصوصاً وأن الأمير عبد المالك كان يلح في تدخل العثمانيين لمساعدته على استعادة الحكم، وهو ما تم بالفعل، خصوصاً وأن جميع الظروف كانت تلعب لمصلحة عبد المالك. ومهما اختلفت المصادر حول حملة عبد المالك والأتراك على المغرب، فإن ما هو مؤكد أن ذلك كان بإيعاز ودعم من السلطة العليا في الباب العالي. وهكذا يذكر المجهول بأن الحملة ضمّت حوالى أربعة آلاف عسكري[1] دخلت إلى فاس، في حين كان على عبد المالك وبمجرد تحقيق مطلبه أداء أجور كل الجيوش المشاركة في الحملة.

وقد كان من الطبيعي جداً أن لا تنظر مدريد بعين الرضى إلى هذه الأحداث، ولذلك كانت تقرأ هذه الحملة قراءة أخرى، بمعنى أنها كانت ترى فيها تهديداً مباشراً لوجودها ومراكزها البحرية[2]. وبالاعتماد على عبد الرحيم بنحادة فإن الحملة ضمّت أكثر من 7 آلاف جندي، و7 مائة فارس، وألف انكشاري، و6 آلاف فارس محلي لاقت جيوش المتوكل خلال معركة الركن[3] في عام 1576م، أسفرت عن الدخول إلى فاس للمرة الثانية.

عبد المالك السعدي: (1576م ـ 1578م).

يبدو من خلال المصادر المغربية أن الحملة على فاس جاءت في صيغة اتفاق بين عبدالمالك وباشا الجزائر والباب العالي، فإذا كان عبد المالك السّعدي يسعى من وراء الحملة إلى استعادة الحكم، وهو ما تحقق له بالفعل، وقد كلفه ذلك أموالاً طائلة دفعها إلى الجيش التركي واستلف الجزء الأكبر منها من أهل فاس[4]، فإن الباب العالي يكون قد حقق أحد أهدافه الاستراتيجية ليس فقط في المغرب؛ بل في شمال إفريقيا والبحر الأبيض المتوسط،

---

(1) المؤرخ المجهول، المصدر السابق. ص 24.

(2) Bertier (P): **Sur les problèmes des Tributs de vassalité des sultans Saadiens à l'égard des sultans Ottomans** in R H M (1985). P 108.

(3) عبد الرحيم بنحادة، مرجع سابق. ص 147.

(4) نفسه. صص 148 - 149.

فقد استطاع إعادة ترتيب الملك في المغرب، وجعل هذا الجزء المغاربي تحت وصايته، وبذلك يكون الباب العالي قد تمكن من تخريب الاستراتيجية السياسية والعسكرية الإسبانية في السّواحل المغربية، وهذا الأمر قد أثار مخاوف مدريد بشكل كبير، خصوصاً وأنها كانت تخشى أي مساعدة من الممكن أن يقدمها الباب العالي لموريسكيي الأندلس.

لقد شكلت هذه الحملة من الناحية السياسية احتواء للمغرب من قبل الدولة العثمانية، ذلك أن هذه الأخيرة وجدت في عبد المالك الطرف المتجاوب مع سياستها، وما الهدايا والتحف التي كانت تبعث إلى إسطنبول إلا تأكيد على ذلك..؛ بل اعتماداً على ذلك ذهبت بعض الدراسات إلى أن هدايا عبد المالك بالإضافة إلى إلقاء خطب الجمعة وسك العملة باسم الخليفة بمثابة إعلان عن التبعية المطلقة[1]. غير أن مقاربة الأحداث لهذه الفترة قد لا تؤكد فكرة التبعية المطلقة، وإنما هي أسلوب سياسي ذكي يحقّق مجموعة من الأهداف:

1 ـ دفع الخطر العثماني؛

2 ـ تجنّب السقوط تحت الحكم المباشر؛

3 ـ تجنّب المواجهة العسكرية

4 ـ تجنّب الاستعمار الإسباني البرتغالي.

ومن الملاحظ كما يذهب إلى ذلك عبد الرحيم بنحادة في عرضه للنهج السياسي الذي تعامل به الباب العالي مع عبد المالك السّعدي ـ اعتماداً على وثائق عثمانية ـ إن إسطنبول حفاظاً على التقارب المغربي العثماني قد اختارت في عدة مناسبات سياسية وعسكرية اتخاذ مواقف لمصلحة عبد المالك السّعدي. فقد بعث البلاط العثماني عام 1577م برسالة إلى باشا الجزائر يأمره بالكف عن الهجوم على الأراضي المغربية؛ بل يطالبه بمساندة عبد المالك ودعمه لمواجهة الأخطار الإسبانية[2].

كما قام الباب العالي بمكاتبة باشا الجزائر خلال الفترة نفسها يطالبه بالكف عن مهاجمة السّفن الفرنسية الحاصلة على «عهد أمان» من الحاكم المغربي، كما تطالبه بإطلاق سراح الأسرى الفرنسيين وإعادة متاعهم إليهم.

إن ما يمكن ملاحظته عن هذه الفترة من العلاقات المغربية العثمانية أنها اتخذت منحى

---

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه.

جديداً عزّزته كثرة السفارات والمراسلات التي تبودلت بين الطرفين في ظرف وجيز. فرسائل الباب العالي كانت تؤكد على أمرين:

الأول: الثقة التي وضعها السّلطان في عبد المالك السعدي.

الثاني: الحث على التنسيق مع باشا الجزائر والجهاد ضد الإسبان[1].

وعلى هذا الأساس كانت الدولة العثمانية ترى في التقارب مع المغرب مكسباً كبيراً في سياق المواجهة الساخنة مع إسبانيا وحلفائها المسيحيين، ولذلك يمكن اعتبار ذلك تحولاً في السياسة العثمانية، التي كانت تسعى إلى إخضاع المغرب والاكتفاء بمعاملته بما يشبه نوعاً من «الحكم الذاتي» مع التأكيد على الروابط الدينية: «فعليكم أن تعاونوا إياهم بالعساكر وآلات الحرب والذخاير وغيرهما مما تفرع عليه التصرف والتأييد والاعتقاد حتى تكون المملكتين كروحين في جسد وساعدين في عضد لفرط الاتحاد...»[2].

وإذا ما انتقلنا إلى الجانب المغربي، فإننا نجد أن عبد المالك من خلال الاستراتيجية التي وضعها لعلاقاته الخارجية سواء مع الباب العالي أو القوى المسيحية الأوروبية كان يتميز بعمق نظر استراتيجي ودبلوماسي كبير، فقد ظل وفياً لالتزاماته السياسية والأخلاقية والحضارية تجاه الباب العالي بما يستدعي ذلك تعزيز الوجود الإسلامي بشمال إفريقيا: التنسيق الحربي مع باشا الجزائر وفتح الموانئ المغربية لسفن القرصنة العثمانية.. لكنه أيضاً لم يسمح لنفسه بالذوبان النهائي في المشروع العثماني؛ بل احتفظ لنفسه بنوع من الاستقلالية، ما يؤكد ذلك استمراره في الانفتاح على القوى المسيحية في أوروبا بما يخدم مصالح المغرب. ومن هنا تتحدّث المصادر الإسبانية عن اتفاقية مغربية إسبانية لعام 1577م تتعلق بافتداء الأسرى... [3]، ولعل الدافع الذي جعل عبد المالك ينهج هذا النهج مع إسبانيا هو:

أولاً: وعيه بالقوة العسكرية التي تمتلكها إسبانيا.

---

(1) المصدر نفسه.

(2) S I H M. ANG. I. 199.

(3) S I H M. ANG. I. 160-1.

تذكر بعض المصادر أن ميناءي سلا والعرائش كان يوجد بهما أكثر من 23 سفينة ...
انظر:

S I H M. ESP. 3 246 -8

S I H. MAN G. I 265 - 74

تذكر بعض المصادر أن عددهم وصل إلى 500 تركي.

ثانياً: احتضانها للأمير المتوكل الذي من الممكن أن تلعب إسبانيا ورقته ضد المغرب.

ثالثاً: رغبته في الحفاظ على التوازن في علاقات الخارجية سواء مع الباب العالي أو مع إسبانيا.

رابعاً: الوضع المغربي الهش.

أما بخصوص بقية الدول الأوروبية خصوصاً فرنسا وإنجلترا فإن عبد المالك سعى إلى التقارب معهما، فبالنسبة إلى فرنسا فقد كانت هذه الدولة تتميز بعلاقات تاريخية مع الباب العالي[1]. أما إنجلترا فقد سعى إلى إبرام اتفاقية للتجارة معها[2].

وهكذا يبدو أن عبد المالك، وعياً منه بالأخطار المختلفة المحدقة بالمغرب، سلك سياسة متوازنة في علاقاته الخارجية، فقد ظل وفياً لانتمائه الإسلامي والحضاري من خلال تنسيقه وتعاونه مع الباب العالي دون السّقوط في الاحتواء النهائي، وفي الوقت نفسه ظل منفتحاً على القوى الأوروبية المسيحية بالرغم من تناقضات وصراعات البعض منها مع الباب العالي خصوصاً إسبانيا. ولعل الباب العالي كان متفهّماً لموقف المغرب وأوضاعه مادامت سياسة عبد المالك تدخل في إطار السياسة العامة للدولة العثمانية في شمال إفريقيا، ولا تهدّد بأي شكل من الأشكال الوجود العثماني في الحوض الغربي للبحر الأبيض المتوسط.

وعلى هذا الأساس تشكلت بين المغرب والدولة العثمانية أرضية مشتركة كان لها الأثر الكبير في مزيد من التنسيق والتعاون خصوصاً خلال معركة وادي المخازن ومشاركة الطرف التركي فيها. وفي هذا السّياق تتحدث المصادر والوثائق الأجنبية عن أهمّية الوجود التركي في المغرب سواء قبل المعركة أو بعدها، ما يعني أن عبد المالك بإدخاله للأتراك إلى المغرب كان بغية التقليل من الخطر الإسباني البرتغالي على المغرب.. ولذلك فقد كان هذا الوجود التركي بالمغرب يشكل شبه إنزال للقوة التركية في السّواحل الشمالية للمغرب، وفي الوقت نفسه حاجزاً كبيراً أمام القوة الإسبانية، بحيث تتحدّث المصادر عن وجود تركي مكثف بكل من بادس وتطوان والعرائش وسلا[3]. وبالإضافة إلى ذلك استقدم عبد المالك عدداً كبيراً من الأتراك إلى مراكش شكل منهم حرسه الخاص[4].

---

(1) S I H M. ES P. 3 403 - 6.

(2) S I H M. ANG. I. 160-1.

(3) المصدر نفسه.

(4) عبد الرحيم بنحادة، مرجع سابق، صص 157 - 159.

بناء على ما سبق، وعندما اندلعت معركة وادي المخازن أولت المصادر الأجنبية أهميّة قصوى للمشاركة التركية في المعركة، وتتحدث عن وصول دعم لوجستي كبير من الجزائر حوالى 150 سفينة حربية و 4000/ 5000 جندي تركي[1].

وعلى الرغم من الاختلاف الكبير الذي نلاحظه بين المصادر المغربية والأجنبية بخصوص المشاركة التركية في معركة وادي المخازن والتفاسير التي تعطى لهذه المشاركة سواء من قبل المغاربة أو الإسبان، فإن ما هو مؤكد أن المشاركة التركية كانت فعلية، بحيث كان لها صدى واسع حتى خارج المغرب. ويمكن تفسير الطريقة السّلبية التي تعاملت بها المصادر المغربية مع موضوع المشاركة التركية في المعركة خصوصاً الفشتالي[2] والمؤرّخ المجهول[3]، بكونها كما ذهب إلى ذلك عبد الرحمان المودن ترجمة عملية للموقف العدائي المغربي من الأتراك[4].

وما يدعم ذلك اتهام المغاربة للأتراك بقتلهم لعبد المالك السّعدي[5] غير أن ما يمكن تسجيله على الرغم من حجم الحدث (معركة وادي المخازن) فإن المصادر والوثائق العثمانية لا تعكس ذلك بالحجم الذي كان عليه الحدث، فعبد الرحيم بنحادة يذكر بأن الأرشيف العثماني لا يوفّر سوى وثيقتين حول معركة وادي المخازن أو «وادي السبيل» حسب ما تذكره الوثائق العثمانية:

الوثيقة الأولى: كما يذكر بنحادة، هي رسالة موجهة إلى أحمد المنصور بتاريخ آذار/ مارس 1579م، أي بعد المعركة، وهي لا تقدم الشيء الكثير باستثناء تقديمها لظروف وملابسات المعركة[6].

---

(1) S.I.H.M. ESP. 3. 403-6.

(2) الفشتالي، **مناهل الصفا في مآثر موالينا الشرفا**. تحقيق: عبد الكريم كريم. الرباط. صص 39 - 40 / مطبوعات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية 1972.

(3) المؤرخ المجهول، مصدر سابق. ص 58.

(4) Abderrahman El Moudden OP - Cit P 102

(5) الإفراني، مصدر سابق. ص 77. يقف عبد الرحيم بن حادة مدة طويلة متأملاً الاختلافات الكبيرة التي تعاملت بها المصادر المغربية والتّركية مع معركة وادي المخازن ويسجل أنه في الوقت الذي بالغت المصادر المغربية في الحديث عن هذا الحدث فإن المصادر العثمانية تكاد تتعامل معه بنوع من الإهمال. انظر عبد الرحيم بنحادة، مرجع سابق. صص 154 - 159.

(6) عبد بنحادة، مرجع سابق. صص 157 - 159. ينظر أيضاً عبد الرحيم بنحادة، وثيقة عثمانية حول معركة وادي السبيل. 4 غشت 1578 في Hespéris Tamuda 1993. صص 23 - 33.

أما **الوثيقة الثانية** فهي عبارة عن أمر موجه إلى باشا الجزائر حسن باشا. . . وتقدم معلومات أكثر أهمّية حول حجم المشاركة الإسبانية في المعركة بحوالى 10 آلاف جندي و 60 قطعة بحرية، كما تورد معلومات حول حجم المشاركة المغربية: 10 آلاف جندي تحت إمرة أحمد المنصور و40 ألف بقيادة عبد المالك، كما تتحدّث الوثيقة أيضاً عن المشاركة التركية والأمر الصادر إلى باشا الجزائر بدعم المغرب بحوالى: 1500 جندي و12 أميراً و20 قطعة بحرية[1].

إن قلة الوثائق والمعلومات العثمانية حول معركة وادي المخازن لا يمكن تفسيرها إلا بقلة الاهتمام، أو التعتيم، خصوصاً وأن المعركة ليست معركة عثمانية، بمعنى لم تخضها الدولة العثمانية ولذلك لم تعطها حجم المعارك الكبرى التي خاضتها مع الدول الأوروبية المسيحية.

ومهما يكن من أمر، فإنه يمكن تسجيل أن فترة حكم عبد المالك وعلى الرغم من قصرها (سنتان) شكلت أهم فترة في العلاقات المغربية العثمانية خلال العهد السّعدي، حيث تجسدت قيم التنسيق والتعاون في وجه الاستعمار الإسباني البرتغالي بشمال إفريقيا وغرب البحر الأبيض المتوسط. فهل ستستمر هذه العلاقات بعد عبد المالك؟

أحمد المنصور ومشروع الاستقلال: (1578م ـ 1603م)

لم تتح لعبد المالك الفرصة لمعاينة وتتبع واستثمار نتائج معركة وادي المخازن، فقد وافته المنية على الترجيح أثناء المعركة[2]، ولذلك كانت هذه المهمّة الصعبة موكولة إلى خلفه أخيه أحمد المنصور، حيث كان عليه الحفاظ على المكاسب التي حقّقها أخوه عبد المالك للمغرب سواء فيما يتعلق بالوضع الداخلي للبلاد أو بالنسبة إلى العلاقات الخارجية مع الدولة العثمانية والدول الأوروبية المسيحية.

بدايةً لابد من الإشارة إلى أن أحمد المنصور كان قد قضى فترة من الزمن في العاصمة العثمانية، الشيء الذي يعني أنه كان على علم واطلاع واسعين بأمور عديدة خصوصاً فيما

(1) Abderahman El Moudden: **«Qui a dirigé la bataille de wadi al - Makhazin»**. in Hespéris Tamuda 1991. P P 177 - 190

عبد الرحيم بنحادة، مرجع سابق. صص 158 - 159.

(2) هناك اختلافات كثيرة حول تاريخ وسبب وفاة عبد المالك، ففي الوقت الذي تؤكد المصادر المغربية وفاته إبان المعركة مسموماً من طرف الأتراك، فإن المصادر العثمانية حسب ما يذكر عبد الرحيم بنحادة تختلف بدورها، فهناك من يجعل وفاته أثناء المعركة وهناك من يجعل وفاته بعد المعركة بأيام. انظر بنحادة المرجع، السابق. صص 156 - 157.

يتعلق بتوجهات الدولة العثمانية في شمال إفريقيا بما فيها المغرب؛ بل يمكن القول إنه كان شديد التأثر بمظاهر الحياة الفخمة بالدولة العثمانية، مما سيكون له الأثر الكبير في مستقبل علاقاته مع الباب العالي.

لقد تولى أحمد المنصور الحكم في المغرب في ظرف دقيق بحيث أن تفاعلات المعركة ونتائجها كانت لا تزال في ذروتها سواء على مستوى الداخل أو الخارج، ولذلك فقد فضل البدء من حيث انتهت المعركة بمعنى آخر استثمارها سياسياً ودبلوماسياً، ولقد كانت الترجمة العملية لهذه الاستراتيجية المراسلات التي دشنها أحمد المنصور بمكاتبة الباب العالي يبشّره بالانتصار الذي تحقّق في معركة وادي المخازن[1].

ويبدو من خلال جواب البلاط العثماني أن أحمد المنصور قد حقق هدفه، غير أن الباب العالي كان ينظر إلى نتائج معركة وادي المخازن كنتيجة تعاون بين ولاية الجزائر والمغرب، ولذلك ركز الباب العالي على التعاون بين المغرب والجزائر:

«. . . وأن تتحد حسن الاتحاد وتتفق بخلوص التواد مع مملوكنا أمير أمراء جزاير الغرب حماها الله تعالى من مكابد الحرب، ومع من سكن في جواركم وتتعاون بالدياركم (كذا). . . ويتحقّق عند جميع الداني والقاصي ولذا كل مطيع وعاصي أن الغرب متين محروس من سوء النفاق والاحتلال، وللإيالتين محمود بالاعتراف والائتلاف والملاقي منكم من نسج ألوان المراسلات في جميع الأوقات والساعات على الدوام والاستمرار. . . في جميع الأمور مع أمير الأمراء المسطور، وتضاعف السطور وتتعاون في أمهات الجمهور والله تعالى يمد نصره في كل وقت»[2].

غير أن هذا التأكيد العثماني لا يمكن تفسيره فقط بصراعات العثمانيين مع الإسبان والبرتغال، وإنما أيضاً بكل أنواع المشاكل التي من الممكن أن تقوّض هذا التحالف والتوافق بين المغرب والجزائر، ونخص بالذكر هنا التناقضات الداخلية للحكم المغربي واستغلالها من طرف باشا الجزائر. ولا ننسَ في هذا السّياق اتهام المصادر المغربية لأتراك الجزائر بتدبير محاولة اغتيال المنصور، وكذا استعمال ابن أخيه إسماعيل كورقة ضغط ضده[3].

---

(1) الفشتالي، مصدر سابق. ص 61.

(2) سبقت الإشارة إلى نص هاته الرسالة التي نشرها عبد الرحمان المودن في مجلة Hespéris Tamuda مرجع سابق.

(3) الفشتالي، مصدر سابق. صص 45 و 56.
الناصري، مصدر سابق. ج5. ص 96.

وإذا كان أحمد المنصور قد تمكن من تجاوز مناورات أتراك الجزائر باستقدام ابن أخيه إلى جانبه كما يذكره عبد الكريم كريم[1]، فإنه فشل في خلق تناقضات بين الباب العالي وباشا الجزائر، ولا نستبعد في هذا الصّدد أن تكون للاحتكاكات مع الجزائر يد في تحولات علاقات أحمد المنصور بالباب العالي. وحسب الناصري فإن أحمد المنصور استقبل السفير العثماني ببرودة شديدة واستخف بالهدية السّلطانية وهو الأمر الذي كاد يؤدّي إلى كارثة في العلاقات المغربية العثمانية[2].

كما أن أحمد المنصور استعمل أساليب «الحرب النفسية» أو «حرب الأعصاب» تجاه الباب العالي عندما سمح لنفسه بلقب «الخليفة» «وأمير المؤمنين» وإسقاط خطب الجمعة باسم السّلطان العثماني وإلقائها باسم المنصور. . . وهي أمور مرتبطة كلها بالمشروعية من الطبيعي أن لا ترضي الطرف العثماني[3].

ولم يغب عن أحمد المنصور المناورة على حساب تناقضات الباب العالي مع الإسبان، إذ تشير المصادر الإسبانية إلى مفاوضات سرّية جرت بين أحمد المنصور والإسبان عام 1582م كان موضوعها على ما يبدو: افتداء الأسرى المسيحيين، والتوصل إلى هدنة بين الطرفين، والتنازل عن العرائش للإسبان[4].

غير أن هذه المفاوضات لم تسفر عن شيء مهم، ويبدو أن معيقات موضوعية كانت تحول دون التوصل إلى اتفاق، فمن جهة كانت إسبانيا قد وقعت اتفاقية هدنة مع الباب العالي، ومن شأن أي مشروع مع المغرب أن يهدم الهدنة الإسبانية العثمانية. ومن جهةٍ أخرى لا نستبعد أن يكون أحمد المنصور من خلال التفاوض مع الإسبان لم يهدف إلى المناورة فقط، وأنه لم يكن يسعى إلى أي اتفاقية مع الإسبان باستثناء تحريك الآلة الدبلوماسية العثمانية باتجاه المغرب.

ويبدو أن الهدف قد تحقّق لأحمد المنصور، إذ تتحدث المصادر عن وصول سفارة مغربية إلى إسطنبول[5] محملة بهدايا ثمينة. غير أن حسن النية التي عبر عنها أحمد المنصور

---

(1) عبد الكريم كريم، مرجع سابق. ص 107.

(2) الناصري، مصدر سابق. ج 5. ص 96.

(3) نفسه.

(4) S I H M. FRAN. I. 94 -97

(5) الفشتالي، مصدر سابق. ص 63. قاد هذه السفارة كل من علي بن ودة والكاتب أبو العباس أحمد الهوزالي. تتحدث المصادر الأجنبية عن خروج الباشا علوج علي باتجاه المغرب عبر البحر مدعوماً بحوالى 1000 جندي.

تجاه الباب العالي لم تستطع تغيير نظرة الأتراك إليه، ولذلك اعتمد الأتراك سياسة الحذر تجاه أحمد المنصور وتتبع خطواته بشمال إفريقيا والبحر الأبيض المتوسط، الشيء الذي أدى إلى مزيد من التوتّر بين ولايات شمال إفريقيا والمغرب[1].

ويبدو أن أحمد المنصور كان يخشى أي مواجهة عسكرية مع الباب العالي، ولذلك نجده في كل مرة يلجأ إلى «الأسلوب الدبلوماسي» أو «المناورة الدبلوماسية»، وهكذا وسعياً منه لاحتواء الأزمة سارع أحمد المنصور إلى إيفاد سفارة أخرى إلى الباب العالي عام 1582م تمكنت من إرضاء الباب العالي وقطع الطريق على مناورات حكام ولايات شمال إفريقيا (الجزائر وتونس). وقد أورد عبد الرحيم بنحادة نص الحكم الموجه إلى أحمد المنصور بتاريخ 23 رجب 990هـ/ غشت 1582م:

«قررنا منحك حق الحكم ولمن سيأتي من نسلك جيلاً بعد جيل بدون انقراض، وعمّمنا هذا الفرمان على سائر ممالكنا المحروسة وأن تعليماتنا بهذا الخصوص شاملة ما دامت تبعيتكم لسدتنا تعتمد على الصداقة والإخلاص، ولقاء هذا الإخلاص ستحكم البلاد نسلاً نسلاً إلى يوم القيامة»[2].

ويسجل بنحادة أنه إذا كانت العلاقات بين الطرفين قد عادت إلى مجراها الطبيعي، فإن ذلك لم يفقد المغرب «استقلاليته» على الرغم من كونه صار تابعاً للدولة العثمانية بشكل مباشر[3].

وهكذا يكون أحمد المنصور قد عاد إلى التبعية من حيث أراد أن ينفصل، وفي هذا السّياق وكنتيجة لتحسن علاقاته بالباب العالي سعى أحمد المنصور إلى التقارب من جديد مع حاكم ولاية الجزائر وبعث في شأن ذلك سفارة إلى الجزائر تحمل رسالة بغية إنهاء التوتّر والقطيعة[4].

وليس صدفة أن يتزامن التقارب العثماني المغربي بدخول البرتغال تحت الحكم الإسباني؛ بل إن ترابط الأحداث يؤكد استحضار هذا العامل في الحسابات السياسية العثمانية. وعلى هذا الأساس سوف تتأثر المنطقة المغاربية بمجمل هذه الأحداث خصوصاً التقارب

---

(1) عبد الرحيم بنحادة، مرجع سابق. ص 172.

(2) المصدر نفسه.

(3) عبد الله كنون، **رسائل سعدية**. دار الطباعة، تطوان 1954. صص 72 - 73.

(4) المصدر نفسه. ص 37.

العثماني المغربي. والواقع أن العلاقات بين الولايات المغاربية كانت هشّة على الرغم من كل المجهودات التي بذلها الباب العالي للتقريب بينها، فقد كانت تتأثر بأي تحرك عثماني أو إسباني في اتجاه المغرب. وقد جاءت أحداث فكيك بين المغرب والجزائر لتؤكد ذلك مما استدعى تدخل الباب العالي لفض النزاع حول هذه المدينة وجعلها تابعةً لحاكم ولاية الجزائر[1] بتاريخ 13 محرم 999هـ/ شباط/ فبراير 1584م.

أما بخصوص إسبانيا، فإنها كانت ترى أنها مستهدفة من أي تقارب مغربي عثماني، وغالباً ما كانت تلجأ إلى التهديد والقوة لمواجهة أعدائها بشمال إفريقيا. ولطالما هدد فليب الثاني بغزو المغرب واحتلال شواطئه (العرائش)[2].

لقد جاءت هذه الأحداث لتؤكد لأحمد المنصور أن المغرب يعرف ظرفية دقيقة وأنه لا يعدو أن يكون ورقة ضغط مستعملة بين العثمانيين والإسبان، ولذلك كان على أحمد المنصور أن يعيد ترتيب أوراقه السياسية باتجاه كل من الباب العالي ومدريد، اقتناعاً منه بإمكانية المناورة والتكتيك و «تضييع الوقت» و «طول النفس» بدل المواجهات العسكرية. ولذلك نراه يتعب الإسبان في محاولاتهم أخذ العرائش، وهو الأمر الذي لم تغفل الوثائق الإسبانية والمغربية عن تسجيله[3].

وقد نهج أحمد المنصور السياسة نفسها تجاه الباب العالي وهو ما كان يؤدّي إلى إثارة شكوك العثمانيين فيه. ويبدو أن سياسة المنصور قد نجحت إلى حد ما، فقد تمكن من المحافظة على علاقات متميزة مع إسبانيا دون أن يؤدّي ذلك إلى غضب الباب العالي الذي كانت تربطه علاقات ودية بالسّلطان المغربي، ما يؤكد ذلك تعدّد السفارات بين مراكش وإسطنبول طوال الفترة الممتدة ما بين 1583م ـ 1594م. وقد كان الباب العالي يؤكد في كل مرة على ضرورة تعاون ولايات شمال إفريقيا مع المغرب[4].

إلا أن الباب العالي الذي كان دائم الشك في نيات أحمد المنصور كان يضع في حساباته ضرورة تطويق المغرب واحتواء مناوراته بمختلف الوسائل، خصوصاً ما تعلق منها بالتحالفات

---

(1) المصدر نفسه.

(2) S I H M. ESP. II. 437.

ينظر أيضاً عبد الكريم كريم، مرجع سابق. صص 115 - 117.

(3) عبد الرحيم بنحادة، مرجع سابق. ص 176.

(4) S I H M.ANG. I.376. 518.

ضد إسبانيا. وفي هذا الإطار يدخل التعاون العثماني الإنجليزي المغربي لعام 1591م، والذي كان الغرض منه زعزعة الحكم الإسباني، ومساعدة الأمير دون أنطونيو البرتغالي لاستعادة حكم بلاده المغتصب من طرف الإسبان[1]. غير أنه لابد من التذكير بأن أحمد المنصور شكل الحلقة الضعيفة في هذا التحالف، نظراً إلى الضغوط التي كان يواجهها من قبل الإسبان، والتي تتلّخص في إمكانية مدريد مساعدة الأميرين محمد الشيخ بن المتوكل ومولاي الناصر اللاجئين لدى فيليب الثاني طمعاً في الدعم لاسترجاع الحكم في المغرب[2].

ويبدو أن الضغوط الإسبانية قد نجحت، وتتحدّث الوثائق الأجنبية عن تراجعات أحمد المنصور عن مساعدة دون أنطونيو والتحالف مع الإنجليز، وفضّل السلم والمهادنة مع إسبانيا إلى درجة أنه اقترح عليهم التنازل عن أصيلا[3].

وهكذا يظهر جلياً أن أحمد المنصور كانت استراتيجيته مع أطراف النزاع بالبحر المتوسط تقوم على المناورة الدبلوماسية وعلى تجنّب المواجهات العسكرية ما أمكن، ما يفسح في المجال لعقد روابط تجارية مع مختلف الدول الأوروبية.

وبما أن المغرب كان شديد الارتباط بالظرفية الدولية لعالم حوض البحر الأبيض المتوسط في السّلم أو في الحرب، فقد استفاد من حالة السّلم التي عرفتها نهاية القرن السادس عشر، وهذا الأمر في اعتقادنا كان له الدور الكبير في التوجهات السياسية الإفريقية الجديدة لأحمد المنصور. فما علاقة غزو السّودان بموضوع العلاقات المغربية العثمانية؟ وكيف جرى هذا التحول من البحر إلى الصحراء؟

لقد سبقت الإشارة إلى أن أحمد المنصور سوف يعمل على استثمار نتائج معركة وادي المخازن، لذلك ومباشرة بعد هذه المعركة بعث سفارات واستقبل أخرى من دول عديدة من بينها سفارات مملكتي صونغاي وبورنو الموجودتين جنوب الصحراء، الشيء الذي يعني أن المنصور كان له علم مسبق بالإمكانات الهائلة التي تتوفر عليها الإمبراطوريتان، خصوصاً وأن قوافل التجارة مع هذه المنطقة كانت تمر عبر المجالات الترابية المغربية في الواحات الجنوبية كفكيك وتوات وكورارة. . . الخ. وقد سبق لأحمد المنصور أن قام بحملات على هذه

---

(1) S I H M.ANG. I.534.

(2) S I H M.ANG. I.531.

(3) عبد الرحيم بنحادة، مرجع سابق. ص 179.

المناطق القريبة من حدود ولاية الجزائر، ما كان يؤدّي إلى نزاعات بين المنصور وباشا الجزائر، وفي هذا الصدد يذكر عبد الرحيم بنحادة أن الحكم الذي كان قد وجهه الباب العالي إلى باشا الجزائر إبان أحداث فكيك السّالفة الذكر له علاقة بفطنة العثمانيين وأتراك الجزائر إلى أهداف المنصور من تلك الحملات[1]. ويمكن أن ننظر إلى حملات المنصور تلك كأعمال تمهيدية لغزو السّودان، الشيء الذي يكشف عن بعد آخر للصراع المغربي العثماني لهذه الفترة، ويتعلق بالتسابق للسّيطرة على موارد خطوط التجارة المارة عبر الصحراء الكبرى، لكن أيضاً على المواقع الاستراتيجية والجيوسياسية التي تمكن من التأثير والدعاية الدينية والأيديولوجية[2].

وإذا كان الباب العالي قد سعى دائماً إلى احتواء المغرب وتطويقه، فإنه لم يستثن من ذلك علاقات الدولة العثمانية مع بعض الإمبراطوريات الإفريقية، ومن هنا تأتي المراسلات والسفارات التي تبودلت بين الطرفين، فقد توصل الديوان العثماني برسائل من ملك بورنو: ماي إدريس علومه تتعلق عموماً بالعلاقات بين الطرفين لكن تحديداً بـ: الحصول على دعم عسكري عثماني، ومجالات ترابية في منطقة فزان، فضلاً عن طلب تسهيل مرور قوافل حجّاج وتجار بورنو عبر الأراضي التابعة للدولة العثمانية[3].

ويبدو أن طلبات امبراطورية بورنو لم تلق التجاوب الكافي من قبل العثمانيين، وهو ما أدى إلى تحول أنظار ملك بورنو نحو أحمد المنصور.

واعتماداً على الفشتالي، فإن أحمد المنصور استقبل سفارة من ملك بورنو جاءت تبحث عن تحالف ودعم عسكري ولوجستي لمواجهة امبراطورية الصونغاي. يقول الفشتالي:

«. . . ورد الرسول ثانية إلى الأبواب العلية المشرفة فوافق أمير المؤمنين بحضرته العلية مراكش دار الخلافة فأزاح اللبس وبين الغرض فصدع لهم أمير المؤمنين. . . وطالبهم بالمبايعة له والدخول في دعوته المباركة التي أوجب الله عليهم. . . وقرر لهم. . . أن الجهاد الذي ينقلونه ويظهرون الميل إليه لا يتم لهم فرصة ولا يكتب إليهم عمله ما لم يستندوا في أمرهم إلى إمام الجماعة الذي اختصه الله إلى يوم الدين بوصفه الشّريف. . . وعلق لهم

(1) Abderrahmane El Moudden O P cit P P 132 - 133
(2) المصدر نفسه.
(3) المصدر نفسه.

أيده الله الإمداد على الوفاء بهذا الشّرط فالتزمه الرسول وزعم أيضاً عن سلطانه بالقبول والإجابة. . . »[1].

ويكشف نص الفشتالي هذا عن طموحات كبيرة لأحمد المنصور التي لا ترتبط بالأهداف المادية فقط وإنما أيضاً الدينية والأيديولوجية المرتبطة بضرورة البيعة ومشروعية الدعوة، كما أن الأهميّة الاستراتيجية والجيوسياسية للمنطقة دفعت أحمد المنصور إلى الاستجابة لمطالب ملك بورنو التي سبق وأن رفضها الباب العالي. وفي مقابل ذلك قام العثمانيون بتقديم الدعم العسكري لامبراطورية صونغاي أي أعداء امبراطورية البورنو.

ويمكن اعتبار التدخل المغربي والعثماني في هذه المناطق الصحراوية نقلاً لصراع الطرفين غير المعلن[2]. فلم يكن الباب العالي راضياً عن سياسة المنصور الإفريقية، وبذلك تدخل منطقة إفريقيا جنوب الصحراء لعبة التوازنات السياسية والعسكرية بين المغرب والدولة العثمانية.

وتجدر الإشارة إلى أن موضوع أمم ومماليك إفريقيا جنوب الصحراء التي غزاها أحمد المنصور قد احتل حيزاً مهماً في مراسلات أحمد المنصور والباب العالي، ويبدو من إحدى الرسائل التي دونها المؤرّخ المجهول والتي هي عبارة عن جواب لرسالة سلطانية في شأن ما قام به أحمد المنصور بإفريقيا جنوب الصحراء، أن التبريرات المقدمة من قبل السّلطان المغربي تحاول طمأنة الباب العالي، الشيء الذي يعني أن إسطنبول لم تكن مرتاحة؛ بل منزعجة مما قام به أحمد المنصور في ما وراء الصحراء:

« . . . ومع هذا بعدما جاءنا كتابكم بادرنا بما يقتضيه جميل ودكم ويرتضيه سلطانكم فكتبنا إلى من ببلاد الكدائية من خدامنا وأوصيناهم أن يتحاموا بلاده وجبابه ولا يطؤوا وهاده ولا هضابه لأنه ما قدم الشكاية لمقامكم إلا لمجرد ما يكون يتوقع من زيادة كتائبنا لجهته وصمودها لناحيته. . . »[3].

لقد كان للدخول المغربي للسودان الغربي أبعاد كثيرة ليس فقط فيما يتعلق بأوضاعه

(1) الفشتالي، مصدر سابق. صص 68 - 69.

(2) عبد الرحيم بنحادة، مرجع سابق. ص 180 / كان إعلان بيعة مملكة بورنو عام 1584 وقد دون الفشتالي نص بيعة هذه المملكة. انظر القشتالي، مصدر سابق. ص 69.

(3) المؤرخ المجهول، **مجموع رسائل**. خ ع 278 ك. ص 139.

الداخلية، وإنما بعلاقاته الخارجية أيضاً، ذلك أن هذا الموضوع تحول إلى موضوع نقاش أيديولوجي ساخن، فأحمد المنصور عقب تحقيق إنجازاته في السّودان الغربي جعل من نفسه «خليفة» و«أميراً للمؤمنين» وهي الألقاب التي كانت حكرا على السّلطان العثماني، غير أنه وبعيداً عن التأويلات التي تعطي لهذا الموضوع معنى الاستقلال والانفصال. . . الخ، فإن الموضوع بالنسبة إلى أحمد المنصور لم يكن يتجاوز حدود التباهي مع الأتراك والتشبه بسلطانهم، الشيء الذي يترجم الإعجاب بهم وبنمط عيشهم. . . ولا ننسَ في هذا السياق أن أحمد المنصور كان قد عايش الواقع العثماني فترةً من الزمن بالعاصمة إسطنبول؛ بل إن الرسائل التي بعث بها إلى السّلاطين العثمانيين كلها تكرّس تقليد التبعية والطاعة في مقابل الرضى والاعتراف العثمانيين بأحمد المنصور: «قررنا منحك حق الحكم ولمن سيأتي من نسلك جيلاً بعد جيل بدون انقراض وعمّمنا هذا الفرمان على سائر ممالكنا المحروسة وأن تعليماتنا بهذا الخصوص شاملة مادامت تبعيتكم لسدتنا تعتمد على الصداقة والإخلاص ولقاء هذا الإخلاص ستحكم البلاد نسلاً نسلاً إلى يوم القيامة»[1].

ويذكر عبد الرحيم بنحادة بأنه على الرغم من المشاكل التي عرفتها العلاقات المغربية العثمانية مع نهاية القرن السادس عشر، فإن الاتصالات بين الطرفين سوف تستمر، لكن دون أن تكون لها قضية محدّدة باستثناء رسالة سلطانية عام 1603م تطلب من السلطان المغربي الكف عن مضايقة السفن الفرنسية في البحر الأبيض المتوسط[2].

وقد تزامنت هذه الفترة من العلاقات المغربية العثمانية مع وفاة أحمد المنصور الذهبي عام 1603م. غير أنه يحق لنا أن نتساءل مع بنحادة عن التحولات التي عرفتها العلاقات بين الطرفين خلال هذه الفترة؟ وما تفسيرها؟

ثمة مجموعة من المعطيات التاريخية التي قد تساعدنا على إيجاد تفسير عقلاني لهذه الإشكالية.

---

(1) عبد الرحيم بنحادة، مرجع سابق، ص 172.

(2) جزء من وثيقة عثمانية ذكر عبد الرحيم بنحادة في أطروحته ص 172. أما ما ذكره التمكروتي بخصوص اشتياق أهل الغرب والشرق إلى حكم الشّرفاء، فإننا نعتقد أن فيه الكثير من المبالغة ولا ينسجم مع مهمّته كسفير مغربي إلى السلطان العثماني. غير أننا نعتقد بأن تصريحات التمكروتي تدخل في سياق العداء للأتراك العثمانيين.

انظر : التمكروتي، **النفحة المسكية في السفارة التركية.** طبعة حجرية نشرها هنري دوكاستر 1888، ص 72.

انظر : مقالنا، صورة مغربية للإمبراطورية العثمانية خلال القرن السادس عشر .**مجلة الاجتهاد**، ع 44/ السنة 11، صص: 85-105.

فأولاً: فرض تأزم العلاقات العثمانية الإيرانية على الأتراك تأجيل كل صراعاتهم على الجبهة الغربية من البحر الأبيض المتوسط.

ثانياً: شكل الصراع مع إسبانيا جبهةً ساخنةً فترة طويلة من القرن السادس عشر انتهت بعقد هدنة بين الإسبان والعثمانيين، مكن هؤلاء للتفرغ للجبهة الشرقية.

ثالثاً: ارتبطت العلاقات المغربية العثمانية جدلياً بصراع الإمبراطورية العثمانية مع الإمبراطورية الإسبانية، الشيء الذي جعل المغرب ورقةً بين الطرفين، وقد كان من الطبيعي جداً أن يستفيد المغرب من الهدنة بين الإسبان والأتراك.

رابعاً: انشغال أحمد المنصور بالسّودان الغربي عما سواه، وهو ما عبر عنه بقوله: «ونحن اليوم انسدت أبواب الأندلس باستيلاء العدو الكافر عليه جملة وانقضت عنا حروب تلمسان ونواحيها من الجزائر باستيلاء الترك عليها، ثم إن أهل تلك الدول لو أرادوا ما أردنا لصعب عليهم إدراكه... فإن بلاد السودان أنفع من إفريقية فالاشتغال بها أولى من منازلة الأتراك لأنه تعب كثير في نفع قليل...»[1].

خامساً: انتهاء الصراع على الحدود مع أتراك الجزائر بعدما أقرّهم الباب العالي على فكيك ونواحيها: «تدار فكيك بالشكل الذي كانت عليه في السابق ولا يحق لحاكم فاس أن يتدخل فيها، آمرك بتطبيق ذلك».

سادساً: إقرار أحمد المنصور بالتبعية للباب العالي.

سابعاً: دخول التجارة كأولوية في السياسة الخارجية الأوروبية لأحمد المنصور، لكن كنتيجة أيضاً لفتح السودان الغربي.

في ظل هذه الظروف الدولية والإقليمية يختفي القرن السادس عشر ويختفي معه أحد أبرز سلاطين المغرب، وأحد أبرز صانعي الدبلوماسية المغربية. فهل سيحافظ أبناؤه على ما حققه المنصور للمغرب طوال 25 سنة من حكمه؟

ما بعد أحمد المنصور: المولى زيدان

لقد عرف المغرب بعد وفاة أحمد المنصور فتناً داخلية خطيرة ناتجة من مسألة الخلافة وولاية العهد التي لم يحسم فيها أحمد المنصور، وهو ما أدى إلى صراع أبنائه الثلاثة المامون

(1) عبد الرحيم بنحادة، مرجع سابق ص 183.

وزيدان وأبي فارس. ومن نتائج هذا الصراع دخول المغرب في أزمة، لأن كل طرف كان يدعي لنفسه الشّرعية، وما دام الأمر يصعب حسمه داخلياً فقد لجأ كل واحد منهم إلى البحث عن الشّرعية في الخارج وتحديداً لدى الأتراك العثمانيين والإسبان، بمعنى آخر إعادة إحياء الصراع الكلاسيكي بالحوض الغربي للبحر الأبيض المتوسط. ورهن التوازن الداخلي للمغرب باسطنبول ومدريد. وعلى الرغم من موقف المغاربة عموماً من الأتراك، فإنه كان من غير المستساغ قبول اللجوء إلى الأحضان الإسبانية العدو الحضاري الرئيسي لدار الإسلام، وهذا ما يفسّر رد فعل المغاربة تجاه المامون الذي ارتمى في أحضان الإسبان طلباً للمساعدة مقابل السّماح لهم بالعرائش عام 1609م حيث كان مصيره القتل[1].

وعلى العكس من ذلك لجأ المولى زيدان إلى الأتراك مستغلاً بذلك غضب العامة من المامون، حيث تمكن من تحقيق أهدافه، فقد حصل في الوقت نفسه على دعم ورضى الباب العالي[2] وتأييد العامة، وأيضاً الاعتراف الأوروبي، ما يؤكد ذلك استثماره للعلاقات التجارية التي كان قد بدأها أحمد المنصور حيث تمكن عام 1611م من إبرام اتفاقية تجارية مع فرنسا، لكنه في الوقت نفسه استمر في صلاته مع الإسبان والإنجليز.

وقد لاحظ بنحادة أن فترة المولى اليزيد في علاقاته بالباب العالي تشكو من قلة التوثيق[3]، الشيء الذي لا يسمح بمعرفة دقيقة بمستوى ومضمون العلاقات المغربية العثمانية خلال هذه الفترة. ومهما اختلفت المصادر والوثائق المغربية والإسبانية والعثمانية حول هذه المسألة فإنه بإمكاننا أن نسجل:

أولاً: إن العلاقات المغربية العثمانية خلال فترة حكم المولى اليزيد وعلى الرغم من طابع الود والتعاون الذي تظهر، فإنها لم ترق إلى المستوى الذي كانت عليه أيام عبد المالك وأحمد المنصور؛ بل يمكن أن نذهب أبعد من ذلك ونعتبر بأن هذه العلاقات لم يكن لها مضمون أو موضوع محدّد باستثناء تبادل الرسائل والسّفراء والهدايا وبروتوكول التعبيرات المنمقة.

---

(1) الإفراني، مصدر سابق ص ص 91 - 92.

(2) المؤرّخ، المجهول، مصدر سابق ص 85.
الإفراني، مصدر سابق ص 193.

(3) عبد الرحيم بنحادة، مرجع سابق، ص ص 185 - 186.

ثانياً: إن أحد مواضيع المراسلات والسّفارات هو طلب المعونة والمساعدة التركية[1] بغية تحرير الثغور ومواجهة تحركات الإسبان في السّواحل المغربية.

ويلاحظ بنحادة في تفسيره لعدم التجاوب العثماني مع الطلب المغربي أن الأمر لا يتعلق بما ذهب إليه بعض الدارسين الأتراك بمراوغة السّلاطين المغاربة للباب العالي بعد حصولهم على المساعدات منهم، بقدر ما هو مرتبط بعدم قدرة الباب العالي على تقديم مساعدات لوجستية للمغرب نظراً إلى انشغالاتها المتعدّدة عسكرياً وسياسياً على الجبهة الأوروبية[2].

ويضيف بنحادة بأن عزوف إسطنبول عن تقديم الدعم للمولى زيدان ترتب عليه بروز قوى جديدة استغلت الفراغ وضعف السّلطة المركزية بالمغرب بتنسيق مع أتراك الجزائر، فأدخلت المغرب في دوامة من الصّراعات قادتها بعض الحركات وبعض الأفراد: (الدلائيون والعياشي)[3].

الفترة العلوية

المولى محمد بن الشّريف العلوي

تجدر الإشارة في البداية إلى أن المغرب مع بداية النصف الأول من القرن السابع عشر عرف اضطرابات سياسية حادة كانت مؤشراً كافياً لنهاية الدولة السعدية، إذ لم يعد السعديون يحكمون كل المجال الترابي المغربي، وإنما ظهرت قوى جديدة تمكنت من بسط سيطرتها وفرض نفوذها على مناطق عديدة. ففي الجنوب ظهرت إمارة سجلماسة التي قاد فيها المولى محمد بن الشريف الحركة الدينية والسياسية لما سيعرف فيما بعد بالعلويين.. وقد اصطدمت هذه الحركة في بدايتها بحركات أخرى كانت تسعى للزعامة والحكم وهم الدلائيون، وقد كان من نتائج هذا التصادم خروج العلويين من سجلماسة بحثاً عن مجالات أخرى، وقد تمكن الأمير العلوي من الدخول إلى المناطق الصّحراوية ثم تابع السّير باتجاه المناطق الشرقية. يقول الناصري:

«فسار بهم إلى بني يزناسن وكانوا يومئذ في ولاية الترك وبعضهم خارج عنها فانحاز

(1) الإفراني، مصدر سابق، ص 193 / 239.
(2) بنحادة، مرجع سابق، ص 190.
(3) نفسه، ص 191.

الخارجون إلى المولى محمد فأغزاهم بشيعة الترك فانتهبوهم وشردوهم عن البلاد وصفت وجدة له فاستولى عليها. . .»[1].

وقد اعتبر المؤرّخون دخول المولى محمد بن الشّريف إلى هذه المناطق اتصالاً غير مباشر بالأتراك العثمانيين، غير أنه كان عنيفاً، إذ تذكر المصادر التاريخية أن الشريف العلوي طارد مقاومة بني يزناسن له حتى حدود مدينة وهران، غير أنه لم يدخلها وقفل راجعاً إلى وجدة ومنها انطلق إلى نواحي تلمسان، غير أن أتراك الجزائر الذين انزعجوا لأعمال الشريف العلوي فدخلوا معه في اشتباكات لم تزده إلا صلابةً وقوة[2].

ونظراً إلى عمليات الاستنزاف التي قادها محمد بن الشّريف العلوي ضد أتراك الجزائر فضل هؤلاء الدخول معه في حوار، فبعثوا سفارة إلى المغرب يقودها عالمان من علماء الجزائر هما: عبد الله بن عبد الغفار النفزي والحاج محمد بن عبد العالي الحضري المزغناوي، وكان ذلك عام 1654م.

والواقع أن حملات محمد بن الشّريف العلوي باتجاه المغرب الشّرقي والأراضي الجزائرية تطرح بحدة مسألة الأبعاد الحقيقية للحملة، خصوصاً وأنه لم يتمكن بعد من إخضاع كل التراب المغربي لسلطته.

يعتبر عبد الهادي التازي تركيز محمد بن الشّريف على الجبهة الشرقية، بأن ذلك يدخل في اعتباراته القومية[3]. ويرى أحمد توفيق المدني وآخرون أن الحملة تحمل أبعاداً اقتصادية استناداً إلى أن هذه الحملة جاءت على شكل غارات وعمليات استنزاف ونهب[4]. ويرى العماري أن حملات الشّريف لا تعدو أن تكون امتداداً للأسلوب السّعدي في ضبط العلاقات مع الجزائر[5]. أما حسن إبراهيم شحاته، فيعتبر الحملة استمراراً لمنطقة استراتيجية لمرور

---

(1) الناصري، المصدر السابق، ج 7، ص 20.

(2) أبو القاسم أحمد الزياني، **الخبر عن أول دولة من دول الأشراف العلويين**، المطبعة الجمهورية، باريس 1882، ص 4.

(3) عبد الهادي التازي، **التاريخ الدبلوماسي للمغرب منذ أقدم العصور إلى الآن**، الجزء 9، مطابع فضالة المحمدية 1986، ص 10.

(4) أحمد توفيق المدني، **حرب الثلاث مائة سنة بين الجزائر وإسبانيا**، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر بدون تاريخ، ص 425.

(5) أحمد العماري، خلفيات الحدود في السياسة التركية والفرنسية، **مجلة كلية الآداب فاس، عدد خاص** ص 154.

الدعم من ولاية الجزائر إلى منافسي محمد بن الشّريف كالدلائيين مثلاً[1]. ولعله كان من بين ما يسعى الشريف إلى تحقيقه هو انتزاع الاعتراف التركي العثماني به كمحاور وحيد بالمغرب، وما يؤكد ذلك هو السفارة التي بعث بها أتراك الجزائر إلى المغرب، وبذلك يكون محمد بن الشريف قد وفّق أقله في تحقيق هذا الهدف.

وتذكر المصادر التاريخية بأن السفارة حملت رسالة ذات خطاب تهديدي واضح، من ضمن ما جاء فيها:

«الحمد لله الذي وصى ولا رخص في مدافعة اللص والصائل شريفاً ومشروفاً. . . ذلك أن الوهاب سبحانه منحكم هيبة وهمة في الجود والحماسة. . . لكن فاتكم سر رأي التدبير. . . وإياك إياك والغرر لما عثرت عليه في كتاب البوني وأوراق السيوطي. . . بأنك المخصوص بصعود تلك الأدراج ذلك منك بعيد الوصول. . . فإن تعلقت همتك بالإمارة فعليك بالمدن التي حجرها عليك همج البرابر فصار يدعى لها بها على المنابر. . . فإن ناشدناك جدك من الأب والأم. . . إلا ما تجنبت ساحات تلمسان ولا زحمتها بجموع رماة ولا فرسان. . .»[2].

وبالنظر إلى مضمون الرسالة في المغرب، فقد كان من الطبيعي أن يهتم بها الدارسون للعلاقات المغربية العثمانية على عهد السلطان محمد بن الشريف، ولذلك فقد اعتبرها البعض، بغض النظر عن الأسلوب واللغة التي كتبت بها، والوعد الوعيد الذي تتضمّنه، تعبيراً واضحاً من قبل أتراك الجزائر عن الرغبة في التوصل مع المولى محمد إلى اتفاق لرسم الحدود بين الطرفين[3]. وهي إعلان عن الفشل العسكري التركي في مواجهة حملات محمد بن الشّريف، واللجوء إلى الخيار الدبلوماسي[4].

وإذا كانت الرسالة قد فشلت في تحقيق السّلم ورسم الحدود بين المغرب وباشوية الجزائر، فإنها قد أحيت من جديد مسألة الصراع بين الطرفين، وهذا ما تعكسه المصادر التاريخية، إذ تتحدث عن قيام محمد بن الشّريف باستدعاء السفيرين لتبليغهما رده في رسالة

(1) حسن ابراهيم شحاتة، **أطوار العلاقات المغربية العثمانية**، الاسكندرية 1981، ص387.

(2) جل المصادر المغربية التي أرخت هذه الفترة دونت هذه الرسالة «الضجة»: الناصري مصدر سابق ج 7 ص ص 22 - 25. الضعيف مصدر سابق ص 32. الزياني **البستان الظريف في دولة مولاي علي الشريف** خ ع د 1584.

(3) الضعيف، مصدر سابق، انظر تعليق أحمد العماري، ص 19.

(4) أحمد العماري، مرجع سابق، ص 170.

موجهة إلى باشا الجزائر عام 1046هـ/ 1654م[1]. ولم يكن الرد المغربي أقل حدة من الرسالة الجزائرية وإن كان يبدو من خلالها أن محمد بن الشريف يعطي تبريرات لحملاته في جهة تلمسان، والأسباب التي دفعته إلى ذلك.

«وقولكم لا تغتروا بما في ابن الحاج والسيوطي وعلي بادي والبوني ورسالة سكان سبتة للمريني، ذلك الطيف بعيد من مضجع رقادكم من محال المحال أن يصر على الاعتماد عليه اعتقادي... وقلع أوتادكم مع الروم بعون الله من المغرب على يد إيالتنا دون طعن ولا ضرب... كالجراد المطرود من الفدان...»[2].

«فأهل تلمسان ما أثارهم إلا جوركم في الأموال والبنين مع مكابدتهم جمرة الصبر على مسير السنين...»

والجدير بالملاحظة في هذا السّياق أن ردود فعل ولاية الجزائر لا تعكس في الواقع الموقف الرسمي للدولة العثمانية، ذلك أن أتراك الجزائر في هذه الفترة كانوا على خلاف كبير مع الباب العالي. ونعتقد أن هذا المعطى قد يكون شجّع المولى محمد بالقيام بالحملات في نواحي تلمسان:

أولاً: ربما لعلمه بالصراع القائم بين الباب العالي وباشوية الجزائر.

ثانياً: ربما لاستغلاله ثورة أهل تلمسان على حاكم الجزائر، ويبدو من خلال رد حاكم الجزائر على رسالة محمد بن الشريف أن أتراك الجزائر يراهنون على الخيار الدبلوماسي، الشيء الذي يعكس العزوف عن أي عمل عسكري غير مضمون النتائج. وفي هذا الصدد حلت بالمغرب سفارة جزائرية ثانية، غير أن رسالتها هذه المرة ذات لغة ومفاهيم خاصة، فهي تخاطب في المولى محمد حسه الإسلامي وتدعوه إلى جهاد حقيقي ضد الكفّار:

«نحن جئناك لتعمل معنا شريعة جدك وتقف عند حدك فما كان جدك يحارب المسلمين ولا يأمر بنهب المستخلفين فإن كان غرضك الجهاد فرابط على الكفّار الذين هم معك في وسط البلاد... فأما إيقاد نار الفتنة بين العباد فليس من شيم أهل البيت الأمجاد ولا يخفى

(1) الضعيف، مصدر سابق، ص 25.
(2) المصدر نفسه.

عليك أن ما تفعله حرام. . . فما جوابك عند الله فيما تفعله في بلادنا وأنت ابن الرسول صلى الله عليه وسلم مع أنه لم يعجزنا أن نفعله نحن في بلادكم ورعيتكم. . .»[1].

وبهذا الخطاب الأيديولوجي تمكن أتراك الجزائر من إقناع المولى محمد بضرورة التوصل معهم إلى وفاق ورسم للحدود، وهذا ما عكسه رده إليهم:

«والله ما أوقعنا في هذا المحذور إلا شياطين العرب وانتصروا بنا على أعدائهم وأوقعونا في معصية الله. . . وإني أعطيكم ذمة الله وذمة رسوله لا قطعت وادي تافتنا. . . إلا فيما يرضي الله ورسوله»[2].

وبتوصل الطرفين إلى رسم للحدود يكون مفهوم الحدود قد دخل الثقافة السياسية المغاربية ومن ثم العلاقات المغربية العثمانية من حيث كونهما أي المغرب والدولة العثمانية دولتين إسلاميتن لا يعترف القانون الإسلامي بالحدود بينهما.

وبغض النظر عن النقاش الذي قد تستغرقه هذه المسألة[3]، فإننا نعتقد بأنها تجد تفسيراً لها في الظرفية السياسية والتاريخية لكلا الطرفين، بمعنى آخر إن ترسيم الحدود لم يشكل إلا إجراء سياسياً فرضته المرحلة، فقد شكل مناسبة ليتفرغ الطرفان لترتيب أوضاعهما الداخلية[4].

إلا أنه واعتماداً على ما أورده الضعيف، فإن المولى محمد بن الشريف لم يحترم هذه الاتفاقية، فقد دفعه خلافه مع أتراك من أهل شلف إلى تجاوز الحدود المرسومة بين الطرفين: «ففي سنة ثمان وستين وألف (1658م) وقع قتال مولاي بن الشّريف مع أهل شلف من رعية الترك وكانت بينهم حروب عظيمة وكانت الهزيمة عليه»[5].

وقد توفّي المولى محمد بن الشريف في صراع عسكري مع أخيه المولى الرشيد، الذي سيبدأ حياته السياسية بتطويع الجبهة الشرقية للتفرغ لأولويات داخلية.

---

(1) الناصري مصدر سابق ج 7 ص 26.

(2) المصدر نفسه.

(3) للتوسع حول هذه المسألة يمكن العودة إلى كتاب:

Bevard Lewis **Comment L'islam à découvert L'Europe** ed. Gallimard Paris 1982 **PP** 52-63.

(4) بالنسبة إلى المغرب كان هناك صراع حاد بين المولى محمد والمولى الرشيد، أما بالنسبة إلى أتراك الجزائر فقد كان أزمة حادة ناتجة من صراعات داخلية وحصار أوروبي خانق. أما الباب العالي فإنه كان يعاني صراعات المنطقة الشرقية واضطرابات داخلية.

(5) الضعيف، المصدر السابق، ص 30.

المولى الرشيد

يذكر الناصري أن المولى الرشيد عند بداية حكمه بعث برسالة إلى حاكم الجزائر يقر فيها اتفاقية الحدود بينهما، ويبدو أن هذا الأمر كان ضرورياً لبداية حكمه، فحسب الناصري قام السلطان المغربي بحركات عسكرية داخلية استهدفت المناطق المتمرّدة وغير الخاضعة: كضواحي تازة، وفاس ومراكش، وتارودانت... الخ[1].

وحسب المصادر الفرنسية[2]، فإن المولى الرشيد قام بهجوم داخل المجال الترابي للجزائر عام 1669م، دخل في إثره في حرب مع أتراك الجزائر، حيث تمكن من الانتصار عليهم وسحق جيوشهم. ونتيجة لذلك وفدت على المولى الرشيد عدة سفارات أوروبية ومشرقية تهنئه على هذا الإنجاز. غير أن بعض الدراسات الحديثة[3]، ومن خلال مقارنة للمصادر المغربية والأجنبية شككت في الرواية الفرنسية التي تدخل فيما عرف بمؤسسة الدعاية (Propagande) التي كانت الحكومة الفرنسية تستعملها في إطار علاقاتها الخارجية، ولا نجد في المصادر المغربية للفترة أي حديث عن هجوم نظمه المولى الرشيد داخل التراب الجزائري، كما لا نجد حديثاً عن الوفود والسفارات التي تتحدّث عنها الوثائق الفرنسية. وعلى هذا الأساس لا نعتقد أن حدثاً من هذا الحجم قد غاب عن المؤرّخين المغاربة كالضعيف والناصري... إلخ.

إن هذه الإشاعات التي روجتها الوثائق الفرنسية تجد تفسيراً لها في ظروف العلاقات الفرنسية العثمانية التي عرفت خلال النصف الثاني من القرن السابع عشر حدثاً دبلوماسياً خطيراً سبب سجن السّفير الفرنسي de la Haye Vantelet لتورّطه في دعم البنادقة في حربهم ضد العثمانيين[4]، بالإضافة إلى ذلك عرف المشهد السياسي العثماني تغييرات مهمة كان أهمّها ظهور أسرة كوبرولي (Köprülü) التي خرج منها مجموعة من الصدور العظام

---

(1) الناصري المصدر السابق ج 7 ص 33.

(2) S I H M. France. I. 295 - 296

(3) نعني هنا عبد الرحيم بنحادة انظر المراجع السابق ص ص 209 - 211.

(4) حول هذا الموضوع يمكن الرجوع إلى :

Mustapha El Ghachi, **L'image de l'empire ottoman à travers les récits de voyages français aux XVII e - XVIII e Siécles** O P cit P P 18 - 19.

Dreux (R P R) **voyage en Turquie et au Grèce du R P R D aumônier de L'embassadeur d e france (1665 - 1669)** Pub et anoté Par Hebert Penot 1925

أعادوا للدولة استقرارها وهيبتها، الشيء الذي كان يجعل المفاوضات مع الأطراف الخارجية جد صعبة خصوصاً مع فرنسا.

أما على مستوى الجبهة الغربية من الإمبراطورية ونقصد هنا تحديداً ولاية الجزائر، فإن علاقاتها مع فرنسا شهدت تأزماً خطيراً قد يكون انعكاساً أيضاً لتأزم العلاقات مع الباب العالي تمثل في تنظيم حملة عسكرية على مدينة بجاية، واحتلال مدينة جيجيل خلال صيف عام 1664م رداً على عمليات الجهاد البحري التي كانت تستهدف السّفن الفرنسية بالبحر المتوسط[1]، وقد تمكنت باشوية الجزائر لاحقاً من استعادة مدينة جيجيل.

إن الدعاية الفرنسية في إطار المنافسة التجارية مع بقية الدول الأوروبية المسيحية كإسبانيا وهولندا وإنجلترا سعت إلى دعم نشاطها التجاري من خلال التقرب إلى السلطان المولى الرشيد حتى تتمكن من الحصول على امتيازات وموانئ تجارية.

غير أن نفي الهجوم الذي تتحدث عنه الوثائق الفرنسية لا ينفي حقيقة الصّراع بين المغرب وولاية الجزائر، ذلك أن الجزائر عندما عجزت عن الرد على الهجومات المغربية لجأت إلى الرد السياسي المتمثل في استقبال وإيواء المناهضين لحكم المولى الرشيد، كزعيم الزاوية الدلائية وأتباعه، والخضر غيلان الذي لجأ إلى الجزائر عام 1669م، إلا أن باشوية الجزائر كانت متردّدة في تقديم الدعم إلى المعارضة المغربية بسبب ارتباطها باتفاقية الحدود مع المولى الرشيد.

المولى إسماعيل

عندما تولى المولى إسماعيل الحكم في المغرب لم تكن الأوضاع الداخلية قد استقرت بعد، كما أن الكثير من المشاكل الخارجية لم تسو بشكل نهائي، بمعنى آخر إنه ورث ركاماً من المشاكل الداخلية والخارجية المرتبطة جدلياً فيما بينها، فقد سبق الحديث عن المتمردين الذين فتحت لهم ولاية الجزائر أبوابها: الدلائيين والخضر غيلان، بحيث أن هذا المنفى سيستعمل كنقطة انطلاق لعملياتهم ضد الحكم في المغرب. وقد شكلت وفاة المولى الرشيد مناسبة للعديد من العمليات، وفي هذا السّياق تتحدث المصادر التاريخية عن الحملة العسكرية المدعمة من طرف أتراك الجزائر، التي قادها الخضر غيلان، فقد تمكن من الدخول إلى تطوان واحتلال الجزء الشمالي الغربي من المغرب،

(1) Gramant H O **Histoire de L'Algrie sous la domination turque 1515 -1830**. Paris. 1887. P

غير أن المواجهات التي جمعته مع جيوش المولى إسماعيل لم تكن لمصلحته. فحسب الناصري تمكن المولى اسماعيل من القضاء عليه وإخماد حركته عام 1673م[1].

وبعد الخضر غيلان توغل أحمد بن عبد الله الدلائي وجيوشه حتى الأطلس المتوسط، وتمكن من هزم المولى اسماعيل وهو ما كان يعني بدون شك أن الدلائي هذا كانت تصاحبه قوة إضافية (تركية/ جزائرية) الشيء الذي تطلب من السلطان المغربي مجهودات قوية، وقد تمكن المولى اسماعيل من إخماد هذه الثورة عام 1678م، وقد كان على المولى اسماعيل أن يواجه في الوقت نفسه ثورة أحمد بن عبد الله الدلائي، وثورة ابن محرز في تارودانت وهما معاً كانا يتلقيان الدعم من ولاية الجزائر التركية[2].

وإذا كانت هذه الثورات تهدف إلى إضعاف سلطة المولى إسماعيل وعدم الاعتراف بمشروعيته، فإن أتراك الجزائر قد هدفوا إلى إشغال السّلطة المركزية بالمشاكل الداخلية حتى يتسنّى لهم التفرغ للاضطرابات الداخلية التي كانت تهدّد كيانهم. ويبدو أن المولى اسماعيل قد استوعب هذا الهدف، ولذلك قرر عام 1678م زحف قواته باتجاه الجزائر، وبالفعل دخلت الجيوش المغربية داخل عمق الباشوية عام 1679م حيث ناصرته القبائل العربية بالمنطقة «سار بهم إلى أن نزل القريعة على رأس وادي شلف المسمّى اليوم وادي صا. . .»[3]. غير أن هذه الحملة وعلى الرغم من تجاوز المولى اسماعيل الحدود المتفق عليها سابقاً لم تشكل أي خطر على الأتراك العثمانيين، ولذلك قرر الانسحاب إلى داخل تراب مملكته.

لقد شكلت ثورات القبائل العربية بالمنطقة الشّرقية ضد أتراك الجزائر حافزاً موضوعياً للمولى اسماعيل، فقد كان هدفها الثورة على باشا الجزائر الذي كان يثقل كاهلها بالضرائب، ومن ثم جاء تحالفها مع المولى اسماعيل.

شكلت هذه الأحداث مناسبة لكي تتحرك الآلة الدبلوماسية بين الطرفين، وفي هذا الصّدد بعث باشا الجزائر برسالة إلى المولى إسماعيل تدعوه إلى المصالحة، وإلى إقرار اتفاقية الحدود الموقعة سابقاً مع كل من المولى محمد بن الشريف والمولى الرشيد: «وبعثوا إليه بكتاب أخيه المولى محمد بن الشريف الذي كان بعث إليهم مع رسله. . . وبكتاب

(1) الناصري، مصدر سابق، ج 7، ص 47.

(2) سامح التر، **الأتراك العثمانيون في إفريقيا الشمالية**، دار النهضة الغربية المطبعة الأولى 1989 ص 438.

(3) الناصري مصدر سابق ج 7 ص 59.

أخيه المولى الرشيد الذي فيه بينه وبينهم فوقع الصلح على ذلك الحد الذي هو وادي تافنا»[1].

إن لجوء أتراك الجزائر إلى الحل الدبلوماسي مع المغرب يعكس الاختلالات الداخلية والخارجية التي كانت تعانيها هذه الولاية العثمانية، فبالإضافة إلى الأوضاع السياسية والسوسيو اقتصادية المتردية؛ بل حتى العسكرية، فإن الولاية كانت تواجه حصاراً بحرياً من قبل بعض الدول الأوروبية كالإنجليز والإسبان الذين تمكنوا من التوغل حتى تلمسان. الشيء الذي يعني أن فتح جبهات إضافية قد يشكل خطراً كبيراً على الولاية العثمانية التي يتربص بها الأوروبيون من كل جانب. وإذا كان الصلح بين المولى اسماعيل وباشا الجزائر قد أدى إلى استقرار نسبي للحدود الشرقية حيث القبائل العربية المناهضة لأتراك الجزائر، فإن هؤلاء سوف يعمدون إلى فتح جبهة داخل العمق المغربي، وذلك من خلال دعم ومساعدة المتمرد ابن محرز. يقول الناصري: «وراسلوه وراسلهم وانبرم كلا منهم معه على محاربة السلطان»[2]، وقد تمكن هذا الثائر من الزحف مع الأتراك على مناطق بني يزناسن ودار ابن مشعل في الجبهة الشرقية.

لقد اعتبر المولى اسماعيل هذه الأحداث خرقاً لاتفاقية الحدود بين الطرفين، وهو ما أدى به إلى الزحف ثانيةً على المناطق الجزائرية. وحسب الوثائق الفرنسية، فإن المولى اسماعيل اصطدم مع أتراك الجزائر ووصل حتى تلمسان حسب رسالة مؤرخة بـ 3 حزيران/ يونيو 1682م كتبها سانت أولون (Saint-Olon) الذي كان سفيراً للويس الرابع عشر بالجزائر خلال هذه الفترة[3].

وحسب الوثائق نفسها، فإن المولى اسماعيل لم يتمكن من الانتصار على أتراك الجزائر التي كانت قد تلقت الدعم الفوري من الباب العالي حسب رسالة مؤرّخة بـ 17 شباط/ فبراير 1682م، وهو ما أدى بالمولى اسماعيل إلى الانسحاب إلى داخل التراب المغربي[4].

لم يكن رد الفعل المغربي عسكرياً فقط؛ بل سياسياً أيضاً. وفي هذا السّياق تتحدث

---

(1) نفسه ص 60.

(2) نفسه ص ص 63 - 64.

(3) S I H M. France. II. 208 - 209

(4) S I H M. France. I. 631.

الوثائق الفرنسية عن وصول سفير مغربي إلى إسطنبول[1] محملاً برسالة من السّلطان العثماني. وما من شك في أن مضمون هذه الرسالة له علاقة بموضوع الصّراع بين المغرب وباشوية الجزائر، وهذا ما يؤكده نص الرسالة الجوابية[2] من السّلطان العثماني محمد الرابع إلى السلطان المولى اسماعيل. والظاهر من خلال الرسالة أن الباب العالي:

أولاً: لم يكن على علم بما يحدث على الحدود الشّرقية بين المغرب وباشوية الجزائر.

ثانياً: أنه لم يكن راضياً عن الأفعال الجزائرية التركية تجاه المغرب.

ثالثاً: اتخاذه إجراءات وقائية في المنطقة: «من هذا الحين إنشاء الله نعود نبعث إليهم في كل سنة باشا جديداً وقاضياً كذلك يطلعنا عليهم ولا يغيب خبرهم عنا حتى لا يغيب شأن من شؤونهم ولا أمورهم ولا نغفل عنهم بعد. . .»

رابعاً: تأكيده على الجهاد ومطالبة المولى اسماعيل بهذه الفريضة خصوصاً وأن بعض الموانئ المغربية كانت محتلة من قبل الأوروبيين. «. . . وأنت أعزّك الله إذا كان النصارى قريباً منك لا تغفل عنهم وعن جهادهم ولا تنم أبداً عن قتالهم. . .»

ويبدو من خلال خطاب الرسالة أن الباب العالي يعتبر النزاع بين الطرفين شيئاً ثانوياً وأن العدو المركزي المطالبين بجهاده، هو القوى الأوروبية، ولذلك فقد جاء تركيز الرسالة على هذا العنصر. وهو رسالة ضمنية موجهة إلى المولى اسماعيل الذي كان يتعامل مع الأوروبيين الذين كانوا يحاصرون مدناً وموانئ جزائرية، وهو ما يعني أن الصراع المركزي هو مع الأوروبيين وليس مع أهل الجزائر حتى وإن تطاولوا على المغرب.

لم تتمكن هذه الرسالة من إقناع المولى اسماعيل بعدم مهاجمة الحدود الشرقية، وقبول الاقتراحات العثمانية، الشيء الذي أدى إلى انفراج في العلاقات بين الطرفين.

والظاهر من خلال أحداث هذه الفترة أن الأطراف الإسلامية الثلاثة: المغرب وولاية الجزائر والباب العالي كانت تحرص على الصلح والهدنة فيما بينها، ليس فقط لأسباب متعلقة بالأوضاع الداخلية ولكن أيضاً بسبب الضغوط الأجنبية التي كانت تسعى للحصول على الامتيازات السياسية والتجارية بالتحالف في بعض الأحيان مع بعض الأطراف المحلية.

---

(1) S I H M. France. II. 153 - 159.

(2) عبد الرحمان بن زيدان، **المنزع اللطيف في مفاخر المولى اسماعيل بن الشريف**، تحقيق عبد الهادي التازي، الدار البيضاء 1993 صص 204 - 208.

ففي الجزائر العثمانية كانت الضغوط الفرنسية جد صعبة، أما في المغرب فقد كان على المولى اسماعيل العودة إلى جبال الأطلس لمواجهة ثورة ابن محرز حيث لم يتمكن من إخمادها إلا سنة 1689م. أما بالنسبة إلى الباب العالي فقد كان يجتاز مرحلة صعبة في حروبه ضد الروس وحلفائهم (معركة كارلوفيتيس).

وفي السياق نفسه، فإننا لا نستبعد تأثيرات الخطاب السلطاني في المولى اسماعيل: «إذا كان غرضك الجهاد فرابط على الكفّار الذين هم معك في وسط البلاد» خصوصاً وأن السلطان العثماني وعده بتقديم المساعدات العسكرية من أجل تحرير الثغور المحتلة، أكثر من ذلك من خلال رسالة بعث بها محمد بن حدو أعطار إلى شارل ملك إنجلترا، فإن السلطان العثماني حدّث المولى اسماعيل عن إمكان جعله وصياً عن الجزائر: «... أهل الجزائر يكونون عند أمرك ونهيك في كل ما تريده منهم ويعطونك الحركة والجيش لجهاد النصارى في الوقت الذي تريد وإن لم يبادروا بك بكل ما تحتاجه منهم فقد أذنا لك انتقم منهم بنفسك»[1].

ويمكن اعتبار هذا النوع من الخطاب إن صح شيئاً جديداً في سياسة الباب العالي تجاه المغرب، فمنذ عهد السّعديين لم يسبق للعثمانيين أن خاطبوا السلاطين المغاربة بهذه اللهجة، وقد اعتبر بنحادة ذلك «تحولاً في الديبلوماسية العثمانية»[2]، فهل كان بإمكان الباب العالي أن يصنع هذا التحول في الشمال الإفريقي؟ لا نعتقد ذلك خصوصاً وأن ولاية الجزائر لم تكن تنصاع لأوامر الباب العالي، كما أن العثمانيين كانوا عاجزين عن تحقيق ذلك، خصوصاً بعد النكسات التي شهدوها على الجبهة الأوروبية والروسية. وعلى هذا الأساس فإن الخطاب العثماني لم يكن يشكل إلا تكتيكاً يهدف إلى إقناع السّلطان المغربي بالجهاد ضد الأوروبيين بدل محاربة أتراك الجزائر: «... أنتم أشراف أهل قرابة الرسول صلى الله عليه وسلم وذرّيته وأولاد بنته وأحق الناس باتباعه وخدمته وجهاد أعداءه، فكيف تصبرون على الجهاد وعلى أربعة مدن للنصارى في بركم وفي بلادكم ولا بينكم وبينهم إلا يوم واحد...»[3].

لقد أدى الخطاب العثماني إلى تخفيف الضغط على الجزائر وتوجيه المولى اسماعيل

---

(1) محمد المنصور، الضغوط العثمانية وأثرها في تحرير الثغور المحتلة بالمغرب من خلال حالة طنجة، **مجلة دار النيابة**، العدد 5 السنة الثانية شتاء 1985 ص 28 - 29 / من الأشياء التي ساعدت المولى اسماعيل على النجاح في علاقته مع الباب العالي وأتراك الجزائر سلسلة من الحصون والقلاع جعلها مراكز مراقبة. انظر: الإفراني مصدر سابق ص 223.

(2) عبد الرحيم بنحادة مرجع سابق ص 220.

(3) محمد منصور مرجع سابق ص ص 28 - 29.

إلى مجاهدة النصارى ويمكن اعتبار تحرير طنجة عام 1684م ثمرة هذا التوجه الجديد، الذي أسفر عن نوع من التعاون بين المغرب وباشوية الجزائر. وحسب التقارير الفرنسية لهذه الفترة، فإن أعداداً كبيرة من القراصنة الأتراك توافدت على الموانئ المغربية من أجل الجهاد ضد السفن الأوروبية[1]. كما أن البحّارة المغاربة توافدوا بكثرة على مدينة الجزائر[2]. ولم يقتصر الأمر على ذلك؛ بل شمل التعاون والتنسيق حتى المفاوضات بخصوص الأسرى الأوروبيين المحتجزين لدى الطرفين.

أما على المستوى الرسمي، وحسب الضعيف، فإن أتراك الجزائر تجاوبوا مع مبادرة المولى اسماعيل وذلك من خلال الهدية التي بعثوها إليه في فاس،[3] الشيء الذي يفسّر كف أتراك الجزائر عن دعم المعارضين للمولى اسماعيل خصوصاً وأن الهدية تزامنت والقضاء النهائي على الثورات والانتفاضات التي قامت ضد الحكم في المغرب وكذلك تحرير بعض الثغور من يد المستعمر الأوروبي.

وحسب المصادر التاريخية، فإن التنسيق والتعاون بين المغرب والجزائر العثمانية لم يعمر طويلاً فمع دخول تسعينات القرن السابع عشر انفجرت الأوضاع من جديد، فخلال عام 1691م وجه المولى اسماعيل حملة عسكرية من 12000 ألف جندي مدعمة بالمدفعية في اتجاه تلمسان، دخلت في اشتباكات عنيفة مع أتراك الجزائر ومما زاد من حدّة هذه المواجهات، الانفجار العسكري الذي اندلع على الحدود التونسية الجزائرية، وهو ما أوحى لحاكم الجزائر بتنسيق تونسي مغربي ضد الجزائر، إلا أنه بالرغم من تحكيم السلطة العثمانية بإسطنبول بين تونس والجزائر فإن المواجهات أفضت إلى هزم تونس واستسلامها[4].

أما بخصوص الجبهة الشّرقية من المغرب فقد تمكّنت الجيوش التركية من ملاحقة الجيوش المغربية حتى حدود نهر ملوية، وخلال سلسلة الهزائم هذه فقد المغرب حوالى 5000 محارب في معركة المشارع على نهر ملوية[5] عام 1693م.

---

(1) S I H M. France. II. 557

تتحدث هذه التقارير عن العمليات التي قام بها المجاهد التركي محمد بو ستانجي في بحر سلا.

(2) S I H M. France. II. 225.

(3) الضعيف مصدر سابق ص 70.

(4) عبد الرحيم بنحادة، مرجع سابق ص ص 223 ـ 224.

(5) عزيز سامح الترمرجع سابق ص 441. يرى عبد الهادي التازي أن أسباب الصراع الجديد بين المغرب وولاية الجزائر ناتجة من تدخل طرف خارجي هو فرنسا، انظر التازي مرجع سابق ص 17.

إن هذه الهزيمة التي لحقت بالجيش المغربي كانت تفرض عليه وقف المغامرة العسكرية والقبول بالصلح وحسب المصادر المغربية فإن أتراك الجزائر هم الذين طالبوا بالصلح: «طلبوا منه الصلح والأمان وطلبوا منه أن يرسل معهم أحد أولاده إلى الجزائر ليعلموا أنه قد زال ما في خاطره من الذي وقع بمحلة زيدان...»[1].

وعلى الرغم من كون الطرف التركي هو الذي طالب بالصلح لاعتبارات كثيرة يرتبط بعضها بالمشاكل الداخلية والخارجية لهذه الولاية، فإن المولى اسماعيل كان بدوره بحاجة إلى هذا الصلح، ولذلك لم يرفضه عندما عرض عليه، بل حرص على أن تكون بعثته إلى الجزائر من المستوى الرفيع، وهذا له دلالته، وفي هذا الصدد، يذكر الناصري بأن المولى اسماعيل أرسل وفداً إلى الجزائر يتكون من الأمير عبد الله وأبي عبد الله محمد بن الطيّب الفاسي، وأبي عبد الله محمد بن عبد الوهاب الغساني، وعدد من وجهاء الدولة خصوصاً من العلماء، وقد كانت بعض الجهات قد روجت أن أفراد هذه البعثة قد قتلوا غير أنهم عادوا إلى المغرب عام 1693م بعدما عقدوا الصلح مع أتراك الجزائر[2].

وعلى الرغم من درجة العنف التي عبرت عنها حرب المشارع بين المغرب وأتراك الجزائر، فإن رد فعل الباب العالي تجاه المغرب كان إيجابياً ولعل هذا ما شجع المولى اسماعيل على المضي في تحسين علاقاته مع الباب العالي، وفي هذا السياق تدخل رسالة التهنئة التي بعث بها إلى السلطان سليمان الثاني بمناسبة توليه حكم السلطنة، وقد قام بحمل هذه الرسالة السّفير المغربي عبد الملك الأيوبي[3]. و جواباً عن هذه المبادرة قام السلطان العثماني بإيفاد سفيره خليل آغا محملاً برسالة جوابية[4].

ويمكن اعتبار السّلوك العثماني هذا ترجمةً لمواقفه السابقة المتعلقة بضرورة جهاد الكّفار وعدم الدخول في حروب جانبية مع المغرب.

ولم يستطع هذا الانفراج أن يعمّر طويلاً واعتماداً على ما ذكر الضعيف، فإن المولى

(1) محمد ابن الحاج، **الدر المنتخب المستحسن في بعض مآثر أمير المؤمنين مولانا الحسن** الجزء 6 خ. ح رقم 12184 ص 337.

(2) الناصري مصدر سابق ج8 ص 79. يبدو أن مصدر هذه الإشاعات كان من فرنسا وما يفسر ذلك فشل المفاوضات المغربية الفرنسية بخصوص افتداء الأسرى، انظر عبد الرحمان بن زيدان **اتحاف أعلام الناس بجمال حاضرة مكناس** ج 2 الرباط 1990 ص 68. عبد الرحيم بنحادة مرجع سابق ص 226.

(3) عبد الهادي التازي المرجع السابق ج 9 ص ص 13 ــ 14.

(4) الضعيف مصدر سابق ص 78.

اسماعيل بن الشّريف جهز المولى زيدان على رأس جيش ضخم عام 1694م باتجاه الجزائر، وقد ترتب على هذا الهجوم أعمال نهب وتخريب في المناطق الحدودية بين المغرب والجزائر وفي إثر التظلم الذي رفعه أهل الجزائر إلى السلطان العثماني قام الباب العالي بإيفاد سفارة إلى المغرب يقول الضعيف: «وفي يوم عرفة من ذي الحجة عام 1108هـ/ 1697م المذكور قدم عشرة من رجال اصطنبول معهم كتب من سلطانهم يستدعي السلطان مولانا اسماعيل للصلح مع أهل الجزائر»[1].

والجدير بالملاحظة هنا أن رسالة الباب العالي هاته تحمل لغة خاصة وجريئة: تحذير من جهة ووعيد من جهة أخرى: «. . . فالواجب أن ترعوا حق الجوار ولا تكونوا ممن يستحق النار وإن قلتم إنهم عليكم يعتدون فذلك بهتان منكم في حقهم وإنما أنتم المسيئون ولو حصل منهم ما لا يليق من الفعال لأدبناهم وأرجعناهم بعون الله ولكنها منكم عثرة لا تقال فلا تعد إلى إذاية أحد من رعايانا. . . ولا تشغل من يأتي من أهل الجزائر للجهاد لنصرة أمة محمد. . . وامنع أولادك وجنودك عن رعيتنا فليس بك عليهم من سبيل ولا يحوجنا إلى القال والقيل. . . ولا تلومن بعد ذلك إلا نفسك بموجب من حفر بئراً لأخيه وقع عن قريب فيه. . . »[2].

وعلى الرغم من قبول المولى اسماعيل التدخل العثماني في الصلح بينه وبين الجزائر إلا أن قراءته للأحداث كانت مختلفة عما يقدّمه الباب العالي، فأتراك الجزائر بالنسبة إليه «يوالون النصارى» وهم غير قادرين على القيام بالجهاد ضدهم.

إن التأويلات التي قدّمها المولى اسماعيل لصراعه مع أتراك الجزائر تزامنت مع نهاية القرن السابع عشر وعملية تقسيم البلاد بين أبنائه ونتيجة لهذه الخطوة السياسية جعل ابنه المولى زيدان حاكماً على المنطقة الشرقية. وتحكي المصادر المغربية أن المولى زيدان كان يقوم بمناوشات عسكرية في المناطق الحدودية مع أتراك الجزائر، تعدى ذلك إلى العمق الجزائري يقول الناصري:

«. . . فكان يغير على رعايا الترك إلى أن شرّدهم إلى نواحي تلمسان وانتهى في بعض أيام غاراته إلى مدينة معسكر واقتحامها وانتهب دار أميرها عثمان باي وأخذ ما فيه من الفرش والخرص والأدام وغير ذلك لمغيب عثمان عنها في بعض غزواته. . . »[3].

(1) المصدر نفسه.

(2) عبد الرحيم بنحادة مرجع سابق ص 230.

(3) الناصري مصدر سابق ج 7 ص 69

وتعكس هذه الغارات حدة موقف المولى زيدان من الأتراك، الشيء الذي كان يهدّد الصلح المبرم بين المولى اسماعيل وباشا الجزائر، ويهدّد بالتالي العلاقات المغربية العثمانية وإذا كان المولى اسماعيل قام بإجراء سريع لتطويق الأحداث فعزل ابنه زيدان بما يوحي بعدم علمه أو تورّطه في هذه العمليات واحترامه لميثاق الصلح، فإن حجم الحدث وخطورته لا يدعان مجالاً للشك في أن المولى اسماعيل كان متورّطاً إلى حد كبير في هذه العمليات:

أولاً: بناءً على التأويلات التي قدمها المولى اسماعيل للعمليات السابقة ضد أتراك الجزائر، فإن عمله هذا يعكس موقفه الرسمي منهم. «فلقد صح وثبت عنهم أنهم تحت إيالة النصارى وفي ذمتهم من غير اضطرار لهم على ذلك وأرض الله ولله الحمد واسعة ولهم فيها متسع فإن قالوا خفنا من الترك ومن جورهم مثلاً فقد كذبوا فالترك عاجزون عن الدفاع عن أنفسهم فأحرى عنهم وكلاهم ضعيف. . .»[1].

ثانياً: إن عزله لابنه زيدان وتوليته لابنه حفيد لم يضع حداً للمناوشات مع أتراك الجزائر ذلك أن المصادر المغربية تورد أنه خلال عام 1700م قام المولى اسماعيل بهجوم ضد أتراك الجزائر[2].

وخلال العمليات التي قادها المولى اسماعيل بنفسه ضد أتراك الجزائر وتوغله حتى وادي شلف عام 1700م، اصطدم عسكرياً بالقوات التركية في معركة الغديوة ربما بتنسيق مع والي تونس. . . غير أن المعركة ألحقت هزيمة أخرى بالجيش المغربي يقول عنها الناصري: «ثم دخلت سنة اثني عشرة ومائة الف (1700م) وفيها غزا السلطان بلاد الترك بها لانتقاض الصلح الذي كان بينه وبينهم بسبب غارات المولى زيدان المتقدمة ولما قفل السلطان من وجهته هذه هلك من جنده أثناء الطريق عدد كبير من العطش ضمن أهل فاس بالخصوص أربعون نفساً سوى من هلك من غيرهم»[3]. ويعتقد أن المولى اسماعيل لم يسلم من هذه المعركة، إذ تتحدث بعض المصادر عن جروح تعرّض لها وكاد يقع في الأسر[4].

ولّدت هذه الهزيمة لدى المولى اسماعيل اقتناعاً بعدم جدوى محاربة الأتراك ويتجلى لنا ذلك من خلال وقفه بصفة نهائية الأعمال العسكرية ضد أتراك الجزائر، بل اقتناعه أيضاً

(1) محمد الفاسي، رسائل اسماعيلية، **مجلة تطوان** عدد خاص 1972 ص 40.
(2) الزياني مصدر سابق ص 26.
(3) الناصري مصدر سابق ج 7 ص 90.
(4) عزيز سامح التر المرجع السابق ص 442.

بضرورة التعايش السّلمي بين الطرفين وقد ترجم المولى اسماعيل هذه القناعات في شكل سلوك دبلوماسي، ذلك أنه عام 1708م وبمناسبة فتح وهران بعث المولى اسماعيل برسالة تهنئة إلى السلطان العثماني، وتتحدث بعض المصادر عن مشاركة مغربية في تحرير مدينة وهران من يد الإسبان[1].

إن التغير الذي جرى في سياسة المولى اسماعيل تجاه الباب العالي يعكس في الواقع اقتناع الطرفين بضرورة التخلي عن الخيار العسكري وتبنّي الخيار السلمي خصوصاً وأن الظرف الدولي والضغط الأوروبي المتزايد عليهما لم يسمح بمزيد من المعارك، لكن وعلى الرغم من ذلك ومن خلال رسالة شكوى بعث بها المولى اسماعيل إلى الباب العالي خلال عام 1725م ضد أتراك الجزائر، إذ يبدو أن هؤلاء عادوا إلى المناوشات من جديد: «اعلم أيها السيد الولي أن قبل أن يصل إلينا كتابكم الأسمى وخطابكم الأنمى كنا لا نعرف ما هم عليه أهل الجزائر... وقد بلغنا أنهم خرجوا من البلاد بحملتهم وأرادوا الشر معك وإنا لا نرضى منهم ذلك... والآن إن شاء الله نرد لهم البال ونشتغل بهم... وإن عادوا يراكعونك ولو بكلة نمحي جرتهم»[2].

والواقع أن هذه الأحداث تؤرّخ نهاية مرحلة تميزت في غالبيتها بالعنف الشّديد والتوتّر والصراع والمواجهة، غير أن نتيجتها لم تسفر عن غالب ومغلوب أو إلغاء لأي طرف منها، بل دفعتهما إلى الاعتراف المتبادل وإلى الإقرار بضرورة التعاون في إطار التضامن الإسلامي لكن أيضاً بفعل الضغط الأوروبي.

المرحلة الثانية: مرحلة الوفاق والتعاون

ما بعد المولى اسماعيل: المولى عبد الملك

يمكن اعتبار وفاة السّلطان اسماعيل يوم 30 آذار/مارس 1727م نهاية لجيل من السلاطين المغاربة سواء من السّعديين أو العلويين، الذين حاولوا مواجهة مشاريع الدولة العثمانية بشمال إفريقيا، غير أن هذه المواجهة إذا كانت قد وفقت في إيقاف الزحف العثماني، إلا أنها في الوقت نفسه لم تستطع التقدم على حساب مجالها الترابي أو حتى

---

(1) عبد الهادي التازي الثغور المغربية المحتلة بين المواجهة المسلحة والتدخل الأجنبي، **مجلة البحث العلمي** العدد 25 ـ السنة 13 1976 ص 15.

(2) عبد الهادي التازي التاريخ الدبلوماسي مرجع سابق ج 9 ص ص: 21 ـ 22.

تصدير أفكارها المناوئة للأتراك العثمانيين ولذلك فقد ظل كل طرف في موقفه وإذا كان هذا بالنسبة إلى المغاربة يعتبر إنجازاً كبيراً بحيث ظل المغرب بعيداً عن متناول الأتراك فإنه بالتالي لم يسلم من تأثيراتهم والتبعية لهم ...

إن توصل الطرفين إلى هذه النتيجة فتح المجال لإمكان التعايش والتعاون خصوصاً وأن مشاكل الطرفين الداخلية قد استفحلت والضغط الأوروبي يسير باتجاه احتواء العالم الإسلامي في مجاله السياسي والاقتصادي، بمعنى آخر إلحاقه كمراكز وأسواق تجارية أوروبية.

فبالنسبة إلى المغرب لم تشكل وفاة المولى اسماعيل نهاية حكم شخص فقط، وإنما بداية مرحلة عرف المغرب فيها: أزمات خطيرة وحروب أهلية ومجاعات وأوبئة دامت فترة طويلة أثرت بشكل سلبي في أوضاعه الداخلية وعلاقاته الخارجية. وقد سعت الدول الأوروبية وخصوصاً فرنسا وإنجلترا وإسبانيا للاستفادة من هذا الوضع والضغط على حكام المغرب للتنازل عن مراكز بحرية والحصول على امتيازات تجارية. . . إلخ.

والجدير بالملاحظة في هذا السّياق أنه باستثناء التسابق الأوروبي على المغرب، فإن أتراك الجزائر والباب العالي لم تحرك أوضاع المغرب المتهرئة أطماعهما فيه، فقد كانت بقية الشمال الإفريقي تعاني اختلالات كثيرة ناتجة من جهة من الاضطرابات والتوترات في المنطقة الغربية (بني عامر) من الولاية، ومن جهة أخرى من الحصار الأوروبي (الفرنسي والإسباني) للموانئ الجزائرية في إطار مطاردة القراصنة، بالإضافة إلى ذلك انشغال أتراك الجزائر بصراعهم مع إيالة تونس وكذا توتر علاقاتهم مع الباب العالي[1].

وكما كشفت عن ذلك بعض الدراسات الحديثة، فإنه بخلاف حالة الجمود التي عرفتها علاقات المغرب مع أتراك الجزائر، فإن العلاقات مع الباب العالي عرفت دينامية جديدة عبرت عنها السفارات والمراسلات المتبادلة، التي يمكن اعتبارها الارهاصات الأولى لبداية مرحلة التعايش والتعاون، وفي هذا السّياق تدخل الرسالة التي بعث بها المولى عبد الملك بن اسماعيل إلى السلطان العثماني بتاريخ ذي القعدة 1140هـ ـ تموز/يوليو 1728م يخبره فيها بتوليه الحكم في المغرب عقب وفاة أبيه المولى اسماعيل، وقد نقل هذه الرسالة السفير المغربي مصطفى بن الحاج علي القيرواني، وجواباً عن هذه الرسالة أكد الباب العالي دعمه ومساندته للحاكم الجديد[2].

---

(1) عبد الرحيم بنحادة مرجع سابق ص 249.
(2) نفسه، ص 250.

المولى عبد الله

وإذا كانت هذه المراسلات لا تحمل جديداً للعلاقات المغربية العثمانية إذ يغلب عليها الطابع البروتوكولي، فإن الرسالة (أوائل رجب 1143هـ ـ كانون الثاني/ يناير 1731م) التي بعث بها عبد الله بن اسماعيل عند توليه الحكم في المغرب لتهنئة السّلطان محمود الأول بتوليه حكم السلطنة عام 1730م لها معنى خاص، فبغض النظر عن الألفاظ التي تم التعبير بها فإنها تؤسس في سياق هذه المرحلة الجديدة لمشروع التعاون بين الطرفين:

أولاً: الرغبة في الجهاد بشكل مشترك مع العثمانيين.

ثانياً: إقرار السلطان المغربي بتبعيته للباب العالي: «وأنا أخطب بك في مساجد الجمعة والأعياد كما فعل والدنا مع أسلافكم الجياد ولولا أن الغرب صعب المرام لاستعملت أقدام الأقدام إلى حضرة ذلك الهمام فهو جدير أن يجعلني من أحبائه وأن يحمل علي من هذا الخطب عظيم أعبائه ولبذلت المجهود والمقصود. . .».

إن مشروع التعاون بين الطرفين وبالنظر إلى ظروف المرحلة لا يمكن أن يكون مضمونه وهدفه إلا الجهاد ضد العدو المشترك، بمعنى مواجهة الضغط الأوروبي وهذا ما أكدته الرسالة الجوابية، التي بعث بها الباب العالي عام 1732م إلى المولى عبد الله، فهي دعوة صريحة إلى التضامن الإسلامي والتعاون مع ولاية الجزائر لمواجهة الغزو الإسباني لها:

«إن المجاهدين في سبيل الدين والمجدين لإعلاء كلمة الله ولأحكام الشرع المتين محتاجون في أحوالهم السّراء والضّراء إلى معاونة أهل الإسلام. . . فلا يخفى عليكم أن الساكنين المرابطين بدار الجهاد جزاير. . . صارفون أعمارهم في كل وقت وحين إلى مقاتلة الكفرة المشركين. . . والمأمول من سجيتكم الرضية ونسيمكم المرضية أن تلتزموا الغيرة فيهم بأن تكونوا عوناً ونصيراً لهم بما يناسب أحوالهم. . .»[1].

إن الترحيب العثماني بالرغبة المغربية يفسر لنا:

أولاً: خطورة الظرفية التي كانت تعانيها الدولة العثمانية بالبحر الأبيض المتوسط والشمال الإفريقي.

---

(1) نص هذه الرسالة الجوابية منشور ضمن الوثائق في الملحق، انظر عبد الرحيم بنحادة المرجع السابق ج 2 صص 252/ 471 ـ 472. يبدو أن الدولة العثمانية كانت بحاجة إلى الدعوة المغربية للتعاون والجهاد خصوصاً وأنها كانت تعاني ضغطاً عنيفاً من طرف الإسبان على الجزائر (وهران).

ثانياً: حجم المشاكل التي كانت تعانيها ولاية الجزائر.

ثالثاً: حاجتها إلى الدعم المغربي لمواجهة الإسبان خصوصاً وأن المغرب هو أقرب إلى الإسبان والجزائر من الباب العالي.

والجدير بالملاحظة في هذا السّياق، أن أياً من المصادر سواء المغربية أو الأجنبية لم يتحدث عن المشاركة الفعلية للمغرب في مواجهة الحملة الإسبانية على وهران كما لم تتحدث عن حجم هذه المشاركة[1].

ويظهر أن هذا التضامن والتعاون المغربي العثماني كان ظرفياً ومرتبطاً بالمشاكل التي كانت تعانيها ولاية الجزائر (الحملة الإسبانية) إذ تشكل أهم حدث عرفته العلاقات المغربية العثمانية خلال النصف الأول من القرن الثامن عشر، ذلك أن الفترة الممتدة ما بين 1733م و1757م وهي فترة طويلة لم تشهد ـ حسب معرفتنا ـ أي حدث على مستوى العلاقات بين الطرفين، ولعل تفسير ذلك نجده في انشغالات الطرفين الداخلية والخارجية، فبالنسبة إلى المغرب شكلت هذه المرحلة امتداداً للأزمة، التي أعقبت وفاة المولى اسماعيل، بمعنى أن الحكام الجدد كان عليهم مواجهة الاضطرابات الداخلية كأولوية قصوى، ثم بعد ذلك مواجهة الضغط الأوروبي، أما بالنسبة إلى الدولة العثمانية فإن المسألة الشّرقية كانت قد أخذت كل اهتمامات الباب العالي بما في ذلك حروبها مع روسيا وحلفائها.

سيدي محمد بن عبد الله

وبناءً على ما سبق ذكره فإن عودة الحركة إلى العلاقات المغربية العثمانية، انطلقت مع سنة 1757م التي ارتبطت لدى الدولتين بتغيرات مهمّة على مستوى القرار السياسي: ففي المغرب تولى سيدي محمد بن عبد الله شؤون الدولة بتاريخ 4 ربيع الأول 1171هـ الموافق لكانون الأول/ ديسمبر 1757م وهذا له دلالته بالنظر إلى الأعمال الإصلاحية، التي قام بها هذا السّلطان في المغرب، سواء على المستوى السياسي أو الاقتصادي والانفتاح على الدول الأوروبية[2].

أما فيما يتعلق بالباب العالي، فقد تولى شؤون السّلطنة مصطفى الثالث في تشرين

(1) عزيز سامح التر المرجع السابق ص 472.

(2) حول موضوع سيدي محمد بن عبد الله والاصلاحات التي أدخلها على هياكل الدولة، يرجى الرجوع إلى كتاب عبد المجيد القدوري مرجع سابق ص ص 214 ـ 215.

الأول/أكتوبر 1759م حاملاً معه رياح التغير الإصلاحية على عدة مستويات: السياسية والديبلوماسية والتجارية مع الدول الأوروبية خصوصاً فرنسا وإنجلترا.

إن هذا الاستعداد لدى الطرفين للانفتاح على الآخر والوعي به مهد الطريق للتطور النوعي، الذي سنشهده العلاقات بينهما، وهذا ما أكده حجم المراسلات والسفارات المتبادلة بين الطرفين في فترة وجيزة[1]. كما يؤكد الأولوية التي حظيت بها العلاقات المغربية العثمانية القائمة على بعد التضامن الإسلامي، والملاحظ أنه باستثناء ابن عثمان المكناسي وأبي القاسم الزياني، فإن أياً من السّفراء المغاربة لم تدون أخبار سفارته إلى إسطنبول[2] غير أن ذلك لم يمنع من معرفة أساليب استقبالهم من قبل الباب العالي (البروتوكول) التي تؤكد كلها العناية الخاصة التي كانوا يحظون بها في العاصمة العثمانية سواء من حيث الإقامة والسكن أو من حيث الهدايا والعطايا.[3]ومقارنة بحجم السفارات المغربية إلى إسطنبول فإن عدد السفارات العثمانية إلى المغرب كانت محدودة، إلا أن مهمّاتها كانت منسجمةً إلى حد ما مع التوجه الدبلوماسي المغربي، ومن بين أهم السفارات العثمانية إلى المغرب سفارة اسماعيل أفندي وسفارة أحمد عزمي أفندي[4]. غير أن السفارة الأولى حظيت باهتمام المؤرّخين المغاربة قديماً وحديثاً نظراً إلى ارتباطها ببعض الأحداث الدبلوماسية بين المغرب والباب العالي من جهة، والموضوعات التي جاءت لتعالجها من جهة ثانية. وتذكر المصادر التاريخية أنه عقب الاعتداءات التي تكررت على المغرب من قبل ولاية الجزائر، توجهت سفارة مغربية إلى الباب العالي مكونة من وفد هام الأمين عبد الكريم العوني وعبد العزيز الصنهاجي ومحمد الزوين الرحماني[5] مصحوبين بأربعة مراكب «وكتاب آخر في شأن أهل الجزائر وضررهم بالمسلمين

(1) بلغ عدد السفارات المغربية التي وفدت على الباب العالي في الفترة الممتدة ما بين 1757 ـ 1790 أربع عشرة سفارة وهذا رقم كبير بالمقارنة بأمثالها إلى أوروبا في الفترة نفسها أو الفترات السّابقة، انظر بنحادة مرجع سابق ص 255.

(2) ابن عثمان المكناسي احراز المعلي والرقيب في حج بيت الله الحرام وزيارة القدس الشريف والخليل والتبرك بقبر الحبيب خ. ح. رقم 4485 / حول هذين السفيرين يرجى العودة إلى الفصل الأول أبو القاسم الزياني الترجمانة الكبرى في أخبار المعمور براً وبحراً تحقيق عبد الكريم الفيلالي طبعة دار نشر المعرفة الرباط 1991.

(3) عبد الرحيم بنحادة مرجع سابق ص ص 261 ـ 262.

(4) من بين السفارات الأخرى سفارة أحمد الموصلي وسفارة أخرى جاءت لتقديم العزاء بمناسبة وفاة السلطان سيدي محمد بن عبد الله.

(5) الضعيف المصدر السابق ص 195.

فيما بلغ الدولة الكتاب أرسلت إلى حاكمي الجزائر وتونس بأمرهم بالتأدب مع المترجم وتنفيذ ما يكتب لهم به وأن يفعلوا معه من أنواع الأدب ما يفعلونه مع السلطان عبدالحميد...»[1].

إلا أن الجزائر تعودت خلال هذه الفترة التمرّد على الأوامر السّلطانية ولم تكن تنفذ ما تؤمر به ولعل هذا ما دفع السلطان المغربي إلى استعمال خطاب التهديد: «إن لم تدفع ضرر أصحابك في الجزائر عن المسلمين فدعني وإياهم».

وفي هذا السّياق العام جاءت سفارة اسماعيل أفندي إلى المغرب برفقة السفير المغربي عبد الكريم العوني، وفيما كان السفير التركي قد أخبر السفير المغربي بمضمون رسالة السلطان العثماني إلى سيدي محمد بن عبد الله بكونها إيجابية ولمصلحة المغرب... فوجئ السلطان المغربي بعكس ذلك عندما استقبل السّفير وقرأ الرسالة وهو الأمر الذي أدى إلى أزمة ديبلوماسية بين الدولتين[2]. بمعنى فشل المهمّة التي جاء من أجلها السفير اسماعيل أفندي.

وإذا كانت الدينامية التي شهدتها العلاقات المغربية العثمانية خلال فترة حكم سيدي محمد بن عبد الله دليل تحول كبير، وفي ظرف دولي دقيق، فإن القضايا التي تناولتها المراسلات والسّفارات المتبادلة شكلت قضايا الساعة ذات أولوية بالإضافة إلى كونها تعكس التطور، الذي جرى على مستوى المعاملات الديبلوماسية لدى الدولتين بشكل مختلف تماماً عما كان في السابق..

ويمكن القول في هذا السّياق إن المغاربة والعثمانيين أسسوا في هذه المرحلة لدبلوماسية حديثة تجسّدت حتى في نوعية السّفراء والمبعوثين والمواضيع المتفاوض بشأنها. إن الحديث عن مشروع التعاون بين المغرب والدولة العثمانية لا يسقط بعض المشاكل التقليدية بين الطرفين ونخص بالذكر هنا مشكل أتراك الجزائر، الذي رافق العلاقات المغربية العثمانية منذ فترة حكم السّعديين، غير أنه في فترة حكم سيدي محمد بن عبد الله أخذ طابعاً آخر بالنظر إلى التحولات المتوسطية والدولية، ذلك أن أتراك الجزائر كرسوا نوعاً من الاستقلالية عن الباب العالي بشكل جعل أوامر الباب العالي الصادرة إليهم معلقة مما كان يجعل المغرب أمام معادلة صعبة[3].

---

(1) ابن زيدان، **الإتحاف**، المصدر السابق ج 3 ص 301.

(2) الزياني، **الترجمان**، مصدر سابق ص: 85.

(3) في الحقيقة إن أتراك الجزائر كانوا مشكلة متوسطية فإذا كان الباب العالي استعملهم في توازناته السياسية والدبلوماسية فإنه مع بداية القرن الثامن عشر خلقوا العديد من المشاكل للباب العالي.

فخلال فترة حكم سيدي محمد بن عبد الله عرفت علاقات المغرب بأتراك الجزائر مشاكل عديدة لم تقتصر على دعم المعارضين لحكم محمد بن عبد الله والحملات المتكررة على المجال الترابي المغربي من حيث هي مشاكل تقليدية بين الطرفين، وإنما تعدّته إلى إرباك العلاقات الخارجية للمغرب خصوصاً مع إسبانيا[1].

وقد تجسّد الإرباك الجزائري في إقدامهم على عرقلة عملية تحرير الثغور المحتلة كما جرى سنة 1774م مع جزر النكور وباديس، إن هذه الأحداث كانت ولا شك من وراء السفارة التي بعث بها سيدي محمد بن عبد الله عام 1784م إلى الباب العالي لتقديم الشكوى من السلوك الجزائري، وقد قام بتبليغ هذه الرسالة السفير عبد الكريم العوني، غير أن رد الفعل العثماني على الشكوى المغربية لم يكن على ما يبدو في الشكل الذي أراده المغاربة وهو ما أدى إلى أزمة ديبلوماسية بين الطرفين تمثلت في إرجاع السفير العثماني اسماعيل أفندي إلى بلاده مصحوباً بسفير مغربي[2].

وعلى الرغم من الهدنة والسلم الموقع بين الجزائر والإسبان خلال حزيران/ يونيو 1768م، فإن مناوشات أهل الجزائر مع المغرب استمرت، ذلك أن العاهل المغربي بعث برسالة شكوى إلى السلطان عبد الحميد الأول من حاكم الجزائر وتحمل تاريخ 29 جمادى الأولى 1200هـ الموافق نيسان/ أبريل 1786م، غير أن الشكوى المغربية لم تتلق الرد المناسب نظراً إلى انشغالات الباب العالي في حربه ضد روسيا والنمسا[3].

وإذا كان موضوع أتراك الجزائر قد احتل جزءاً كبيراً في العلاقات المغربية العثمانية، فإن موضوع افتداء الأسرى لا يقل أهميّة عنه، فقد ظل حاضراً في معظم المراسّلات والسفارات المتبادلة بين الطرفين، وما يعطي هذا الموضوع قيمة مضافة كونه ارتبط بعالم البحر الأبيض المتوسط والدول الأوروبية المعنية بهذا الموضوع: اسبانيا وفرنسا بالإضافة إلى مالطة ونابلي.

وبالنظر إلى المساهمة المغربية في «حلحلة» هذا الموضوع، يمكننا الحديث عن «دبلوماسية افتداء الأسرى» نظراً إلى الأهمية التي أولاها لها سيدي محمد بن عبد الله لهذه

(1) عبد الهادي التازي المرجع السابق ج 9 ص 121.
(2) ابن زيدان مصدر سابق ج 5 ص 301.
(3) Robert Mautran, b**Histoire de L'empire Ottoman**, ed. Fayard Paris 1991 P P

الرسالة، ونظراً إلى فاعلية بعض السّفراء المغاربة في هذا الموضوع كابن عثمان المكناسي مثلاً[1].

إن النجاح الذي حقّقته الدبلوماسية المغربية في هذا الشأن مكن المغرب من المساهمة في وضع الاتفاقية الدولية لمعالجة مسألة افتداء الأسرى، وفي هذا الإطار يدخل توقيع سيدي محمد بن عبد الله الاتفاقية المبرمة مع إسبانيا بتاريخ 10 أيلول/ سبتمبر 1777م التي تحرم أسر كبار السن (ما فوق التسعين) والنساء والسفن التي تحمل المؤونة للجائعين، والظاهر أن تحرير الأسرى لم يشكل قضية مغربية في فترة حكم سيدي محمد بن عبد الله بقدر ما شكل مسألة إسلامية، وذلك أن الأسرى لم يكونوا مغاربة فقط، وإنما من الشمال الإفريقي ومن الأتراك «وإن لم يكونوا من إيالتنا لأن كلمة الإسلام تجمعنا»[2].

وفي هذا السياق أيضاً كان التضامن الإسلامي من حيث هو المؤطر للعلاقات المغربية العثمانية في هذه الفترة يفرض على العاهل المغربي التنسيق مع الباب العالي، ويبدو أن موضوع افتداء الأسرى كان المحرك الأساسي للدبلوماسية المغربية في فترة حكم سيدي محمد بن عبد الله سواء باتجاه الدول الأوروبية، أو باتجاه الدولة العثمانية، وبخصوص هذه الأخيرة بعث العاهل المغربي برسالة إلى السّلطان عبد الحميد الأول بتاريخ ذي الحجة 1199هـ الموافق تشرين الأول/ أكتوبر 1785م يعلمه بسفارة ابن عثمان المكناسي إلى الديار المالطية بغية افتداء 729 أسيراً مسلماً حاملاً بهذا الشأن حوالى 271000 ريال. غير أن فشل هذه السفارة حتّم على المغرب المطالبة بالتدخل العثماني لحل الأزمة مع المالطيين. وفي هذا الصدد بعث السلطان عبد الحميد الأول برسالة إلى سيدي محمد بن عبد الله بتاريخ جمادى الأولى 1199هـ الموافق نيسان/ أبريل 1785م يخبره بموافقته على إمكان تدخله بينه وبين مالطة:

«. . . أما اثنا مائة ألف ريال وستون ألفاً التي أرسلتم لإطلاق سراح الأسارا من مالطة وصلت إلينا وهم قوم عنود وطائفة لا تفهم المقصود ونحن الآن نرتب بعض المقدمات اللائقة بإنتاج تلك المرادات الخيرية والمقاصد البهية فإذا ظهر التعسر والامتناع من حصولها نرسلها إليكم. . . »[3].

---

(1) تمكن ابن عثمان المكناسي خلال مفاوضاته مع بابلي من افتداء 100 أسير مغربي، انظر ابن عثمان المكناسي، **الإكسير في فكاك الأسير** تحقيق محمد الفاسي الرباط 1964 ص 112.

(2) عبد الهادي التازي المرجع السابق ج 9 ص 122 من نص الرسالة التي بعث بها سيدي محمد بن عبد الله إلى كارلوس الثالث ملك إسبانيا بتاريخ 31 تشرين الأول/ أكتوبر 1779.

(3) عبد الرحيم بن حادة المرجع السابق ص ص 280 ـ 281.

والواقع أن المهمة العثمانية لم تكن بالسهلة وهذا ما تكشف عنه الرسالة التي وجهها عبد الحميد الأول إلى العاهل المغربي بتاريخ 25 ذي الحجة 1200هـ الموافق 20 تشرين الأول/ أكتوبر 1786م:

«لكنهم قوم عنود وإنسان لكنود ولربهم لجحود وبهذا السبب تأخر هذا المقصود. . . »[1].

ولذلك فلا نستغرب إن لقي التعاون العثماني الفشل ولعل هذا ما دفع السلطان المغربي إلى فتح الموضوع مع أطراف مسيحية خصوصاً ملك إسبانيا كارلوس الثالث خلال عام 1787م[2].

وتذكر المصادر التاريخية أن التدخل الإسباني أسفر عن إطلاق حوالى 536 أسيراً مسلماً[3] تم إرسالهم إلى إسطنبول وهو ما أربك الباب العالي تجاه السلوك المغربي[4]. إن تفسير التصرف المغربي يرتبط بالسّياق العام الذي تمت فيه العملية، فقد كان المغرب على خلاف مع أتراك الجزائر بل قدم شكوى ضدهم إلى الباب العالي، وعلى الرغم من رد الفعل العثماني الباهت من الشكوى المغربية، فقد ظل سيدي محمد بن عبد الله حريصاً على التقرب من الباب العالي. وفي هذا السّياق تأتي عملية افتداء الأسرى المسلمين وإرسالهم إلى إسطنبول والعملية في ذاتها رسالة واضحة إلى السلطان العثماني خصوصاً وأن أتراك الجزائر كانوا يتقاعسون عن القيام بواجبهم الديني والإنساني تجاه الأسرى المسلمين. ويبدو أن المغرب قد حقق هدفه من العملية، ذلك أن الباب العالي وجه رسالة إلى باشا الجزائر يشيد فيها بالفعل المغربي ويعاتبه على اعتراضه على شفاعة الملك المغربي لإطلاق سراح ابنة عم ملك نابل:

«إن الواجب عليكم حيث تشفع فيها أمير المغرب. . . أن تبعثوا له النصرانية. . . ألم تروا ما فكه ملك المغرب من أسارى الترك من كل ناحية حتى لم يبق ببلاد الكّفار واحد وأنتم تردون شفاعته في نصرانية لا بال لها فلا تعودوا لمثل هذا فيكون سبباً لتكدير خاطرنا»[5].

وفي إطار التضامن الإسلامي احتل موضوع التعاون العسكري بين المغرب والباب

(1) المصدر نفسه.
(2) عبد الهادي التازي المرجع السابق ج 9 ص 323.
(3) الضعيف المصدر السابق ج 1 ص 366.
(4) طرح مشكل الأسرى المحررين على الباب العالي كيفية التعامل معهم، تجنيدهم في الجيش أو الاستفادة هي خبرتهم البحرية. انظر بنحادة المرجع السابق ص ص 282 ـ 283.
(5) ابن الحاج المصدر السابق ص ص 388 ـ 389.

العالي حيزاً كبيراً في العلاقات المغربية العثمانية وهو نتاج الظرفية الصعبة التي كان يجتازها الطرفان معاً بسبب الحروب المتتالية مع دار الحرب (أوروبا) التي تحول صراعها مع دار الإسلام إلى مشروع يهدف إلى التفكيك والاستعمار خصوصاً وأنه استطاع أن ينقل الحروب من داخل أراضي دار الحرب إلى داخل أراضي دار الإسلام.

ففي المغرب كان الأوروبيون ما يزالون يحتلون العديد من المدن السّاحلية (سبتة، طنجة، مليلية. . .) الشيء الذي كان يجعل السلاطين المغاربة أمام مهمّات صعبة لتدبير هذا الموضوع: فعلى الرغم من الإصلاحات المهمة التي أنجزها سيدي محمد بن عبد الله على مستوى بنية الجيش والتجهيزات اللوجستية، فإنه على المستوى السّياسي كان بحاجة إلى حليف استراتيجي خصوصاً وأن موقع المغرب قريب من الدول الأوروبية وفي نزاع وخلاف مع أتراك الجزائر، وهذا الوضع كان يحتّم على المغرب اللجوء إلى التحالف مع الباب العالي.

والواقع أن الباب العالي كان هو أيضاً بحاجة إلى التحالف والتعاون مع المغرب، فخلال النصف الثاني من القرن الثامن عشر، كانت الحروب مع روسيا القيصرية على أشدّها، بل إن نتائجها كانت في غبر مصلحة الباب العالي سياسياً وعسكرياً، وقد شكلت هذه الحروب أحد الدوافع الأساسية وخصوصاً لإيقاظ الرابطة الإسلامية، (PanisLamisme) بالبحث عن تحالفات داخل الدائرة الإسلامية، وكان المغرب الأكثر ترشيحاً لهذا التحالف فكيف تجسّد هذا التحالف والتعاون على أرض الواقع؟

بالاعتماد على المصادر وبعض الدراسات الحديثة يمكن أن نتلمّس خطوط هذا التعاون بين المغرب والباب العالي، ففي إطار عملية تحرير الثغور المحتلة التي أعلنها السلطان سيدي محمد بن عبد الله، بعث السلطان العثماني عام 1767م أحد قواده العسكريين المدعو حاجي سليمان إلى المغرب برفقة السفير عبد الكريم راغون لمساعدة إخوانه المغاربة في عملياتهم الجهادية، وقد عاد السّفير المغربي إلى المغرب محمّلاً بمساعدات لوجستية وبشرية مهمة: 100 قنطار من الحديد الخام وألف من البنب ومدفعين بالإضافة إلى البعثة التركية التي يرأسها حاجي سليمان[1].

وتؤكد المصادر المغربية هذه المساعدات بالإشارة إلى مساهمة الوفد التركي على حصار البريجة[2]. يقول القادري في هذا الصدد:

---

(1) عبد الرحيم بنحادة المرجع السابق ص 287 ـ 288.

(2) الضعيف المصدر السابق ج 1 ص 321 / انظر .Abdrrahmane El Moudden O P cit P 284

«لما عزم السلطان على حصار مدن الساحل التي بأيدي الصبنيول احتاج إلى بعض الآلات العظمى التي ترمى بها المدن من البنب والمهارز وأراد أن يصنع ذلك بالمغرب ويتعلمه أهل المغرب لأنه لم يسبق لهم فيه خبرة أرسل السيد الطاهر هذا قاضي مراكش.. شيخ الركب النبوي الخياط عديل. . . فكلموا وزير السلطان العثماني أن يأذن لمريد الخدمة بأجرته أن يسير معهم فجاؤوا بستة عشر رجلاً من المعلمين منهم من يخدم المهارز والبنب والنفط المكور ومنهم من يصنع الكمن والسفن فأكرمهم السلطان ورتب لهم الأجرة والنفقة ووكل من يدفع لهم الإقامة فكانوا يخدمون البنب بتطوان إلى أن تعلموا عليهم بعد مرورهم بفاس وصناع الكمن والسفن ساروا إلى سلا. . . فمكثوا سنين إلى أن أخذ ذلك ورجعوا إلى بلادهم مكرمين»[1].

والملاحظ أن الدعم الذي قدّمه الباب العالي إلى المغرب يدخل في إطار المساعدة العثمانية للقيام بالجهاد وتحرير الثغور المحتلة من قبل القوى الأوروبية، في حين أن المساعدات المغربية إلى الباب العالي كانت تدخل في نصرة قضية كبرى: وهي التكالب المسيحي ضد دولة الخلافة: «ورد علينا كتاب من عند أخينا السلطان عبد الحميد فإنه نصره الله وكبراء دولته أخبرونا فيه أن ثلاثة أجناس من أجناس النصارى دمرهم الله اتفقوا على محاربة المسلمين. . . »[2].

وهذا ما أكده السفير المغربي الطاهر فنيش للصدر الأعظم العثماني: «إن تحالف انكلترا وروسيا موجه بالأساس ضد الأمة الإسلامية فلماذا نحن القادة المسلمين لا نتحد ونتعاضد فليحاط علم حضرة البادشاه ملجأ العالم أن المملكة المغربية تنتمي إليه وأن جيشنا وأملاكنا هي له وأنه لشرف لنا أن تكون ثروتنا ورعيتنا وكل ما نملكه رهن إشارة الحضرة السلطانية»[3].

وعلى هذا الأساس يذكر الزيّاني نوعية المساعدة التي قدّمها المغرب للباب العالي في إثر سفارة الطاهر فينيش: «. . . أربعة آلاف برميل من البارود في كل واحد منها قنطار ووجه معه (أي الطاهر فنيش) مرة أخرى أربعة مراكب قرصانية وبعث للسلطان عبد الحميد مرة ثلاث سفن جهادية بإقامتها واثني عشر مائة قنطار من البارود الروسي وأربعة آلاف قنطار من

(1) القادري المصدر السابق ج 4 ص ص 209 ـ 210.
(2) ابن الحاج المصدر السابق ص ص 402 ـ 403.
(3) عبد الرحيم بنحادة المرجع السابق ص 291.

ملح البارود المغربية بعد تصنيعها واثني عشر قنطار من النحاس وثلاثمائة ألف دينار. . . وعشرين مدفعا من المدافع الكبار النحاسية. . . »[1].

وحسب عبد الرحيم بنحادة، ويؤكد ذلك أيضاً عبد الرحمان المودن أنّ حجم المساعدة المغربية إلى الباب العالي يبدو مبالغاً فيه خصوصاً إذا ما قورن بالأرقام الواردة في الوثائق العثمانية[2] خصوصاً وأن المغرب كان يجتاز مرحلةً صعبةً إذ كان بحاجة إلى الدعم العسكري العثماني لمحاصرة الثغور المحتلة !

ويبدو أن الباب العالي لم يكن في حاجة إلى السلاح والعتاد الحربي فقط، بل إلى المال أيضاً، وقد أكدته الوثائق بما فيه الكفاية حيث لجأ السّلطان العثماني إلى الاقتراض من المغرب لمواجهة الضّائقة المالية الناتجة من الحرب مع الروس «والذي قلتم بمحض همتكم السنية لإجراء شرط الأخوة الدينية وإيقاد غيرة إسلامية بالنقود فمقدارها محول مروءتكم الهاشمية وفتوتكم العلية. . . لأن أعداءنا كثيرة. . . فإن أديتم ما قلتم بألسنة سفرائكم وأنجزتم ما وعدتم بأوفاه أمنائكم من الإعانة بالنقود فنكتب سندها وحجتها بأدائها في الوقت الموعود لدى الورود. . . »[3].

وكما كان الشأن بالنسبة إلى الأسلحة والعتاد فقد توصل الباب العالي بما قدره 300،000 ريال بتاريخ 1784م[4] ثم بعد ذلك وحسب ابن زيدان 600،000 ريال و500،000 ريال عبارة عن سبائك ذهبية[5] بتاريخ تموز/ يوليو 1787م.

---

(1) الزياني مصدر سابق ص 96.

(2) عبد الرحيم بنحادة المرجع السابق ص ص 292 ـ 293. عبد الرحمان المودن المرجع السابق ص 290.
حسب الوثائق العثمانية فإن المساعدات المغربية جاءت على الشكل التالي:
1780م ـ ألف قنطار من البارود؛
1785م ـ 2390 قنطاراً من البارود +5 1145, قنطاراً من ملح البارود؛
1786م ـ 1700 ملح البارود؛
1787م ـ 1000 قنطار من النحاس؛
1788م ـ 1000 قنطار من ملح البارود؛
1789م ـ 1000.
انظر بنحادة. نفسه.

(3) نفسه ص 293.

(4) نفسه ص 294.

(5) ابن زيدان المصدر السابق ج 3 ص 305.

إنه بالرغم من كل ما يمكن أن يقال عن دوافع سخاء سيدي محمد بن عبد الله تجاه العثمانيين فإن العملية تدخل في إطار التضامن الإسلامي والمساعدة على دفع الخطر عن دار الإسلام خصوصاً وأن الكثير من المناطق الإسلامية كانت عاجزة عن مساعدة العثمانيين في حروبهم ضد الروس كالجزائر مثلاً.

ولم يقتصر الدعم المغربي للباب العالي على السلاح والعتاد الحربي والمال فقط، بل تعداه إلى الآليات البحرية من السّفن والمراكب الحربية، وعلى الرغم من مبالغة بعض المصادر المغربية في الحديث عن هذه الإمكانيات: «جمع من ذلك ما لم يتفق لأحد من المتقدمين ولا من المتأخرين»[1].

فإن المساعدة على هذا المستوى قد تمّت ولا تختلف المصادر حول هذه المسألة، ففي سنة 1786م وصلت سفينتان حربيتان مغربيتان إلى إسطنبول ومرة أخرى خلال سنة 1789م وصلت أربع سفن برفقة السفير المغربي مكي بركاش[2].

والجدير بالإشارة أنه بإمكاننا الحديث عن مساعدات بشرية مهمّة ذلك أن هذه السفن المغربية كانت تتوفر على طاقم بحري مهم، فحسب المصادر المغربية بلغ الطاقم البحري للسفن الأربع التي أرسلها سيدي محمد بن عبد الله إلى الباب العالي عام 1789م «نحو أربعمائة رجل بين رؤساء وبحرية وطبجية. . . »[3].

ويبدو أن المغرب من خلال هذه المساعدات اعتبر نفسه معنياً بالحرب الروسية العثمانية ولذلك لم يتقاعس عن تقديم الدعم الضّروري للعثمانيين بما في ذلك الدعم الدبلوماسي، وفي هذا السياق يدخل المنشور الذي عمّمه العاهل المغربي على القنصليات الأجنبية بالمغرب عام 1788م يوضح فيه الموقف المغربي من الروس والنمساويين أعداء العثمانيين.

وقد جاء هذا الإجراء الدبلوماسي المغربي عقب تسلم العاهل المغربي رسالة من السّلطان العثماني بتاريخ جمادى الثانية 1201هـ الموافق آذار/ مارس 1787م يطالب فيها بالعمل

---

(1) القادري المصدر السابق ج4 ص ص 209 ـ 210.

(2) ابن زيدان المصدر السابق ج 3 ص 304.

(3) نفسه ج 3 ص ص : 261 ـ 263 حسب ابن زيدان فإن القائد قدور الشايب الرباطي كان رئيساً لإحدى السفن الأربع بلغ بحريتها 80 وتتوفر على 32 مدفعاً و 24 مهاريس ويذكر أن القائد الحاج عبد الله السلوي كان مختصاً على ما يبدو بالمدافع والخطط الحربية أما الصابونجي وأحمد التركي فقد كانا مختصين بالتأطير الحربي.

على منع السّفن الروسية من اجتياز بوغاز جبل طارق والدخول إلى البحر الأبيض المتوسط[1].

والظاهر أن لا المغرب ولا الولايات الإفريقية كانت قادرة على تنفيذ طلب من هذا النوع لعدم تمكنها من ذلك بالنظر إلى الظرفية التي كان يجتازها البحر المتوسط في تلك الفترة.

لا شك إذن أن المغرب اعتبر الحرب التي تخوضها الدولة العثمانية ضد الروس وحلفائهم حرباً دينية مقدّسة «بمعناها الكلاسيكي وما يفسّر لنا ذلك قرار سيدي محمد بن عبدالله تعميم الدعاء للسلطان العثماني من حيث هو خليفة المسلمين في المساجد ويوم الجمعة بالنصر على الروس، وإذا كانت هذه المسألة في ذاتها دعماً روحياً ومعنوياً للعثمانيين، فإنها تترجم الإحساس العام الذي أصاب المغاربة والأتراك بضرورة الاتحاد لمواجهة الأخطار المحدقة بالعالم الإسلامي مع نهاية القرن الثامن عشر، وهذا ما عبر عنه سيدي محمد بن عبد الله على لسان سفيره إلى إسطنبول الطاهر فنيش: «إن تحالف انكلترا وروسيا موجه بالأساس ضد الأمة الإسلامية فلماذا نحن القادة المسلمين لا نتحد ونتعاضد فليحاط علم البادشاة ملجأ العالم أن المملكة المغربية تنتمي إليه وأن جيشنا وأملاكنا هي له وأنه لشرف لنا أن تكون ثروتنا ورعايانا وكل ما نملكه رهن إشارة الحضرة السلطانية»[2].

وبالإضافة إلى هذه الإشكالات المركزية التي تناولتها المراسلات والسفارات بين المغرب والباب العالي، فإن هناك قضايا أخرى ناتجة من حوادث طارئة كان الباب العالي معنياً بها ونجد من بين هذه القضايا مشكل جمهورية دوبرفنيك ومشكل الهدايا الموجهة إلى شريف مكة.

فأما الأول : فهو ناتج من إخلال بعض سفن هذه الجمهورية بنقل الحجّاج المغاربة الشيء الذي تسبّب لهم بمشاكل كثيرة تطلبت تدخل السلطان سيدي محمد بن عبد الله لاتخاذ إجراءات ضد سفن هذه الجمهورية وهو الأمر الذي كاد أن يؤثّر في العلاقات المغربية العثمانية[3].

---

(1) عبد الرحيم بنحادة المرجع السابق ص ص 296 ـ 297.

(2) نفسه ص 291.

(3) حول هذا الموضوع يرجى الرجوع إلى مقال فياز محمد شكريج أستاذ الدراسات الإسلامية بسراييفو، علاقة جمهورية دوبروفنيك (Du Brovnik) وبلاد البوسنة والهرسك خلفها بالمغرب خلال العهد العثماني ضمن أعمال ندوة المغارب في العهد العثماني تنسيق عبد الرحمان المودن منشورات كلية الآداب =

أما الثاني: فهو ناتج من المشاكل والعراقيل التي كانت تواجهها الهدايا المبعوثة إلى شريف مكة عن طريق الباب العالي، وقد كان السلطان المغربي سيدي محمد بن عبد الله يحرص على إيصال هذه الهدايا إلى أصحابها بالحرمين الشّريفين، إذ كانت هذه الهدايا تواجه مشاكل عديدة قبل وصولها إلى أصحابها مثل تعرّضها للنهب والسّرقة من قبل أعراب الصحراء، أو تأخر الباب العالي في إيصالها إلى شريف مكة. . . الخ[1].

مما لا شك فيه أن هذه الصفحة من العلاقات المغربية العثمانية تكاد تختلف جذرياً عما كانت عليه في الفترات السابقة سواء مع حكم السّعديين أو حكم العلويين خصوصاً: محمد بن الشّريف والمولى الرشيد والمولى اسماعيل، وهذا الاختلاف أكيد يطرح علينا مجموعة من التساؤلات خصوصاً حول العوامل التي أدت إلى هذا التغير في العلاقات المغربية العثمانية من التوتّر والصراع والمواجهات إلى التحالف والتعاون؟ لابد أن الجواب عن هذا التساؤل الكبير تختزنه ظروف وتحولات القرن الثامن عشر في أوروبا على وجه التحديد.

يعتبر القرن الثامن عشر على الصعيد الأوروبي قرن التحولات الكبرى إذ عرف أحداثاً ضخمة تجاوزت تأثيراتها القارة الأوروبية وتعدّتها إلى بقية بقاع العالم: فقد أدت الثورة الفرنسية والثورة الصناعية إلى القضاء على النظام السياسي والسوسيو اقتصادي القديم واستطاعت القوى البرجوازية الأوروبية أن تؤسس نظاماً جديداً يقوم على الثقافة السياسية بين الحاكم والرعية وحقوق المواطنة وتحرير الاقتصاد من يد الدولة.. بمعنى آخر ثورة جديدة عمّت كل مجالات الحياة العامة بما فيها الفكر والقيم. وإذا كانت كل الدول الأوروبية عرفت هذه التحولات بالتدريج خلال القرن 19، فإن إنجلترا استطاعت منذ القرن الثامن عشر من التحول إلى قوة عالمية قاهرة وقد لخص أحد الأوروبيين ذلك بقوله:

«لنقل ونقر بأن معجزة إنجلترا قد ارتبطت بتداخل هذه العوامل وأنها استطاعت أن تنفرد بزعامة العالم عندما قررت أن تتخلى عن طموحاتها في أوروبا»[2].

لقد أدى هذا التفوق الأوروبي إلى قلب موازين القوى بين أوروبا ودار الإسلام وانتقل

= والعلوم الإنسانية بالرباط الرباط 1995 ص ص 37 ـ 49. تقع دوبروفنيك على الساحل الأدرياتيكي جنوب دالماسيا (dalmaciya) تأسست في أواسط القرن السابع الميلادي وتحولت إلى قوة بحرية تجارية كبيرة خلال القرن الثامن عشر وقد كانت لها علاقات تجارية مع العرب منذ زمن بعيد. انظر عبد الهادي التازي المرجع السابق ج 9 ص ص 317 ـ 317.

(1) عبد الرحيم بنحادة المرجع السابق ص ص 284 ـ 287.

(2) F Mauro L'expansion Européenne 1600 - 1870 Paris P U F 1967 P 252

الضغط إلى داخل المجال الترابي والبحري الإسلامي، الشيء الذي بدأ ينذر بالخطر في المغرب. وسعى السفراء والقناصل الأوروبيون إلى الحصول على الامتيازات بما يدعم مصالحهم البحرية والتجارية[1].

لقد أحس مغرب سيدي محمد بن عبد الله بهذا الخطر الداهم وهو ما ولد لديه وعياً من جهة بضرورة الإصلاحات، ومن جهة أخرى التحالف والتعاون مع القوى الإسلامية خصوصاً الباب العالي في محاولة لتأسيس التضامن الإسلامي (Panislamisme).

والواقع أن الدولة العثمانية كان وضعها أكثر خطراً من المغرب، فبالإضافة إلى المشاكل الداخلية المتراكمة، اشتد عليها الضغط الخارجي ودخلت في حروب مع روسيا والنمسا لم تجن منها سوى النكسات. وتحولت الامتيازات إلى ورقة ضغط ضد الدولة العثمانية، ولم تعد الدولة قادرة على الاعتماد على صداقتها التقليدية مع بعض الدول الأوروبية خصوصاً فرنسا.

لقد تحولت هذه الوضعية المقلقة سواء لدى المغاربة أو العثمانيين إلى الإحساس بالضعف والخطر أمام الجار الأوروبي ولمواجهته فلا مناص من التحالف والتعاون ولو بشكل متأخر في ظل التعاون الإسلامي.

العلاقات المغربية العثمانية والرحلة إلى الشرق

يبدو إذن من خلال هذا الرصد العام لمراحل العلاقات المغربية العثمانية والقضايا الكبرى التي تناولتها أن هذه الفترة الممتدة من القرن السادس عشر وحتى القرن الثامن عشر صراعاتها وحروبها وتوتّراتها لكن أيضاً بتحالفها وتعاونها تشكل الإطار التاريخي والسياق العام الذي تحركت فيه الرحلة المغربية باتجاه الشّرق أو أراضي الدولة العثمانية، بمعنى المرحلة التي تبلورت داخلها المعرفة والثقافة المغربية حول الأتراك العثمانيين، أي صورة مغربية حول الأتراك والعالم العثماني بكل تجلياته. فهل كان للعلاقات المغربية العثمانية طوال هذه الفترة دور في تنقل الرحّالة المغاربة باتجاه الشرق؟ هل شكلت حافزاً لهم أم أنها كانت عرقلة وإعاقة كما كان الشأن بالنسبة إلى الرحالة الغربيين خصوصاً الفرنسيين كما سوف نرى خلال الفترة نفسها؟

لقد سبقت الإشارة إلى أن العلاقات المغربية العثمانية تتكون من مرحلتين بارزتين: مرحلة التوتّر والصراع والمواجهات العسكرية ومرحلة التحالف والتعاون:

---

(1) J Berque L'intérieur de Maghreb XV e- XIX e Siècle Paris Gallmard 1978 P 394.

المرحلة الأولى

وهي طويلة تمتد من النصف الثاني من القرن السادس عشر إلى القرن الثامن عشر: وقد تميزت بالتوتّر والصراع والمواجهات العسكرية: خلال عهد الدولة السّعدية مع محمد الشيخ السعدي وعبد الله الغالب وأحمد المنصور. . . الخ وخلال عهد الدولة العلوية مع محمد بن الشريف والمولى الرشيد والمولى اسماعيل..

لقد ارتبطت هذه العلاقات خلال هذه المرحلة:

أولاً: بالوضعية الداخلية للمغرب حيث الصراع على الحكم والبحث عن المشروعية.

ثانياً: بالعلاقة مع ولاية الجزائر العثمانية حيث سياسة شد الحبل والمد والجزر ومشكلة الحدود.

ثالثاً: بالعلاقة مع الدول الأوروبية خصوصاً إسبانيا وفرنسا اللتين كانتا تلعبان على التناقضات المغربية الجزائرية العثمانية، غير أنه من الإنصاف القول بأن هذه المرحلة قد عرفت أيضاً فترات استقرار وتعاون في عهد السّلطان عبد الملك السّعدي أو أحمد المنصور وحتى في بعض فترات حكم المولى اسماعيل. والملاحظ أيضاً أن هذه المرحلة على الرغم من التوتر والصراع اللذين طبعا العلاقات المغربية العثمانية، فإن الحركة البشرية من المغرب باتجاه الشّرق أو أراضي الدولة العثمانية عرفت نشاطاً لم تعرفه من قبل، الشيء الذي يدفعنا إلى القول بأن توتّر العلاقات السياسية بين المغرب والباب العالي أو بين المغرب وولاية الجزائر لم يؤثّر في تنقل المغاربة خصوصاً الحجّاج منهم إلى الشرق. بل إننا نلاحظ تضاعف عدد الحجّاج خصوصاً خلال القرن السابع عشر أي الفترات الحرجة من تاريخ العلاقات المغربية العثمانية: فترات حكم: محمد بن الشريف والمولى الرشيد والمولى إسماعيل، وهذا ما يدفعنا إلى القول إلى أن تنقل المغاربة باتجاه الشّرق سواء للحج أو أغراض أخرى لم يكن يخضع لتقلبات العلاقات الدبلوماسية بين المغرب والدولة العثمانية بقدر ما كان يخضع لاعتبارات دينية وروحية وثقافية. . . بمعنى أن الانتماء الإسلامي والحضاري كان يلعب دوراً مهماً في وحدة المسلمين سواء كانوا في الشّرق أو في الغرب.

وقد حفظت لنا هذه المرحلة رحلات ذات شهرة كبيرة تترجم في الواقع ما ذهبنا إليه وهي على الشكل التالي:

رحلة «**أنس الساري والسارب من أقطار المغارب إلى منتهى الآمال والمآرب سيد**

الأعاجم والأعارب» لابن مليح: محمد بن أحمد بن عبد العزيز القيسي المراكشي الشهير بالسّراج. كان على قيد الحياة عام 1045هـ/ 1633م[1].

«**ماء الموائد**» لأبي سالم العياشي: وقد قام بثلاث رحلات إلى الحج ومصر 1059هـ ـ 1064هـ/ 1649م ـ 1653م/ 1072هـ ـ 1661م[2].

«**الرحلة الصغرى**» عبارة عن رسالة مطولة: 1068هـ/ 1658م. وبها معلومات عن الأمتعة للسفر للحج، طريق الحج وظروفها المياه الصالحة والمشتريات... الخ. لها عنوان آخر «التعريف والإيجاز ببعض ما تدعو الضّرورة إليه في طريق الحجاز»[3].

«**الرحلة المقدسة**: «لابن المرابط الدلائي... توفي عام 1099هـ/ 1688م، وهي رحلة وجيزة منظومة من البحر الكامل كانت رحلته حوالى عام 1660م[4].

رحلة «**المعارج المرقية في الرحلة المشرقية**» للرافع التطواني... عاش عام 1110هـ/ 1698م تمت الرحلة عام 1096هـ/ 1684م[5].

رحلة «**هداية الملك العلام إلى بيت الله الحرام والوقوف بالمشاعر العظام وزيارة النبي عليه الصلاة والسلام**» لأحمد بن محمد بن داود الجزولي المكي الهشتوكي اللقب رحل للحج عام 1096هـ/ 1694م[6].

رحلة «**أبي علي اليوسي**»: الحسن بن مسعود رحل للحج عام 1101هـ/ 1689م[7].

رحلة: **ثانية للهشتوكي** قام بها عام 1119هـ/ 1707م[8].

رحلة «**نسمة الآلس في حجة سيدنا أبي العباس**» جامعها هو محمد بن عبد القادر بن

---

(1) وقد نشرت في مطبعة محمد الخامس الثقافية والجامعية بفاس عام 1970 بتحقيق الأستاذ محمد الفاسي ..

(2) وهي عبارة عن ديوان علم مشورة بالمطبعة الحجرية الفاسية عام 13 16هـ / 1898 م في جزءين.

(3) مخطوطة بالخزانة العامة تحت رقم ك 43 في محفظة من 303 ـ 316. وهناك نسخة أخرى في الخزانة نفسها تحت رقم: د 2793. وهناك نسخة أخرى تحت رقم د 2839.

(4) مخطوطة بالخزانة العامة تحت رقم: د 6344 من ورقة 59 أ إلى 63 ب وأخرى مصوّرة على الشريط في الخزانة نفسها تحمل رقم 1079.

(5) مخطوطة فريدة توجد بخزانة داود بتطوان ضمن مجموع.

(6) مخطوطة بالخزانة العامة بالرباط تحت رقم: ق 190 وهي بخط المؤلف.

(7) مخطوطة بالخزانة العامة بالرباط تحمل رقم ك 1418 ضمن مجموع. نسخة أخرى توجد بالخزانة الملكية تحت رقم 2343 في جزء من حجم صغير في 54 صفحة.

(8) مخطوطة بالخزانة العامة تحت رقم: ق 147 وهي بخط المؤلف.

علي الحسني الفاسي المتوفى عام 1113هـ/ 1721م: حج للمرة الثانية عام 1100هـ/ 1708م برفقة شيخه أبي العباس أحمد بن محمد بن معن[1].

الرحلة الناصرية: لأبي العباس بن ناصر توفّي عام 1128هـ/ 1617م. رحلة حجازية ثالثة عام 1121هـ/ 1709م منشورة بالمطبعة الحجرية بفاس في جزءين الأول: 245 صفحة والثاني 200 صفحة[2].

«**رحلة القاصدين ورغبة الزائرين**»، للغنامي عبد الرحمان بن أبي القاسم الشاوي المزمزي قام بالحج عام 1141هـ/ 1729م[3].

وقد استمرّت ظاهرة الرحلة للحج بعد وفاة المولى اسماعيل أو خلال فترة الأزمة ومن بين أهم رحلات هذه الفترة:

«**رحلة الإسحاقي**» لمحمد الشّرقي بن محمد. حج عام 1148هـ/ 1730م برفقة خناثة أم السلطان العلوي عبد الله بن اسماعيل[4].

رحلة «**أبي مدين الدرعي**»، لمحمد بن أحمد الصغير السوسي الروداني الأصل توفّي عام 1157هـ/ 1744م حج مرتين: الأولى عام 1152هـ/ 1739م وفيها ألف هذه الرحلة[5].

رحلة «**محمد بن أحمد الحضيكي**»: توفّي عام 1189هـ/ 1757م حج عام 1152هـ/ 1739م[6].

وقد حللها عباس الجيراري في مجلة المناهل العدد 10 ص 58 ـ 66.

---

(1) توجد منها ثلاث نسخ مخطوطة اثنتان منها بالخزانة العامة بالرباط الأولى تحت رقم 1418 ضمن مجموع والثانية ك 3216 في جزء واحد والنسخة الثالثة بالخزانة الملكية تحت رقم 8787 في جزء به 80 ورقة.

(2) منشورة بالمطبعة الحجرية بفاس في جزءين كبيرين الأول به 245 ص والثاني 200 صفحة نقل برنار وجا (Bernard Ouega) جزءاً منها إلى الفرنسية ونشرها ضمن مجلة جزائرية.

(3) مخطوطة فريدة بالخزانة الملكية تحت رقم 5656 في 24 ص.

(4) مخطوطة في مجلد يشتمل على 389 ص في مقطع وسيط كما توجد منه مخطوطة بالخزانة الملكية تحت رقم 1428 وهي مأخوذة عن نسخة بخزانة القرويين تحت رقم 258 وتوجد منها نسخة مصوّرة على الورق بالخزانة الملكية تحت رقم 10896 نشر الأستاذ عبد الهادي التازي الجزء المتعلق بليبيا تحت عنوان: «أمير مغربي في طرابلس» و«ليبيا من خلال الوزير الإسحاقي» مطبعة فضالة بدون تاريخ 171 ص.

(5) مخطوطة بخط المؤلف بالخزانة العامة تحت رقم 297 وتوجد منها مخطوطة ثانية ضمن مجموع: ص 20 ـ 280 بالإضافة إلى نصوص مشرقية.

(6) توجد منها أربع نسخ: الخزانة العامة د 896 / 2: ورقة 10 / أ ـ 29 / أ الخزانة الملكية 405: 55 ص. الخزانة الملكية 3822 ضمن مجموع. الخزانة الملكية 11048 مصوّرة على الورق. وقد حللها عباس الجيراري في مجلة المناهل العدد 10 ص 58 ـ 56.

رحلة «**بلوغ المرام بالرحلة إلى بيت الله الحرام**»، لعبد المجيد الزبادي توفّي عام 1163هـ/ 1750م رحل عام 1158هـ/ 1745م[1].

المرحلة الثانية

وهي فترة قصيرة إذا ما قورنت بالفترة السابقة: 1757م ـ 1790م بمعنى النصف الثاني من القرن الثامن عشر، أي فترة حكم السلطان سيدي محمد بن عبد الله وهي الفترة التي تميزت فيها العلاقات الغربية العثمانية بالتقارب والتحالف والتعاون في إطار إحياء الانتماء الإسلامي لكن أيضاً كنتيجة للضغط الأوروبي. غير أنه إذا كانت المرحلة السّابقة عرفت سيطرة تامة للرحلة بغية الحج فإنه بالنسبة لهذه المرحلة نسجل مزاحمة الرحلة السّفارية للرحلة الحجازية، وهو ما يعني أن العلاقات الدبلوماسية بين المغرب والباب العالي ساهمت كثيراً في تنقل المغاربة إلى داخل أراضي الدولة العثمانية: مثل ابن عثمان المكناسي وأبي القاسم الزياني.

وبناءً على ذلك فإن نصوص الرحلات التي تتوفر حول هذه الفترة هي على الشكل التالي:

«**الرحلة العامرية**»، وهي منظومة لصاحبها ابن الحاج التلمساني أو محمد بن الحاج منصور بن أحمد العامري المراكشي المنشأ التازي الدار توفّي بالشّرق عند حدود عام 1170هـ/ 1756م وتوجد بها: حاجات الحج، مراحل الطريق، وهي تضم 335 بيتاً[2].

رحلة «**محمد بن الطيب الشرقي**»، رحل الحج عام 1139هـ/ 1726م وقد توفّي بالمدينة المنورة عام 1170هـ/ 1756م[3].

رحلة **حجازية، للعينين السوسي**: ابراهيم بن محمد بن ابراهيم المسكدادي التزركيتي المتوفى أواسط 1199هـ/ 1785م. وقد قام بالحج عام 1189هـ/ 1784م[4].

رحلة «**إحراز المعلى والرقيب في حج بيت الله الحرام وزيارة المقدس الشريف والتبرك بقبر الحبيب**» لأبي عبد الله محمد بن عثمان المكناسي المتوفى عام 1213هـ/ 1798م[5].

---

(1) مخطوطة بالخزانة العامة ك 398. ومصوّرة على الورق بالخزانة الملكية تحت رقم 10989.

(2) توجد منها مخطوطة خاصة لم نتمكن من تحديد مكان وجودها ذكرها المنوني في كتابه: المصادر العربية لتاريخ المغرب الجزء الأول منشورات كلية الآداب الرباط، الرباط 1983 ص 189. وأخرى مخطوطة أيضاً بالخزانة العامة تحت رقم د 3490.

(3) توجد منها مخطوطة فريدة بالخزانة لايبسك بألمانيا تحت رقم 764. وقد قام بتحليلها محمد الفاسي الفهري بمجلة المناهل العدد: 6 ص 89 ـ 98.

(4) مخطوطة بالخزانة العامة وقد لخصها المختار السوسي في كتابه المعسول الجزء 13 ص 284 – 298.

(5) المخطوطة الأولى موجودة بالخزانة العامة بالرباط، والمخطوطة الثانية موجودة بالخزانة الحسنية تحت رقم 1440، 167 ص.

الترجمانة الكبرى في أخبار المعمور براً وبحراً.. أو «الرحلة الربانية والروضة السليمانية» أو أيضاً «ترجمانة الدنيا وما بها من الأمصار» لأبي القاسم بن أحمد الزياني المتوفّى عام 1249هـ/ 1817م وهي تضم ثلاث رحلات:

- الأولى كانت للحج عام 1169هـ/ 1755م.
- الثانية سفارية عام 1200هـ/ 1785م.
- الثالثة إلى إسطنبول عام 1206هـ/ 1791م(1).

«**الرحلة الكبرى**» للشيخ محمد بن عبد السلام بن عبد الله بن محمد بن ناصر، شيخ الزاوية الناصرية توفّي عام 1239هـ/ 1823م، رحل إلى الحج عام 1196هـ/ 1781م(2).

«**الرحلة الصغرى**»: للمؤلف نفسه قام برحلة ثانية عام 1211هـ/ 1796م(3).

وهكذا يدو جلياً أنه بالنسبة إلى الرحلتين معاً إذا كانت العلاقات الدبلوماسية بين المغرب والدولة العثمانية لم تشكل مانعاً في فترات الصراع والتوتر لتنقل المغاربة باتجاه الشرق، فإنها أي هذه العلاقات كانت حافزاً كبيراً في فترات التقارب والتعاون وتعتبر رحلتا كل من ابن عثمان المكناسي والزياني نموذجاً في هذا الموضوع.

غير أنه إذا كانت هذه الوضعية تترجم العلاقة بين أطراف دار الإسلام حيث العوامل الدينية والروحية والثقافة تمارس تأثيراتها ولها قدسيتها مثل أداء مناسك الحج، فإن الأمر يختلف عندما يتعلق الأمر بالعلاقة بين «دار الحرب» و «دار الإسلام» وسوف نقدّم نموذجاً لذلك بالعلاقات بين فرنسا والدولة العثمانية خلال الفترة نفسها.

2 ـ العلاقات الفرنسية العثمانية (مقارنة)

ليس الغرض من هذا الموضوع إجراء مقارنة تفصيلية للعلاقات الفرنسية العثمانية والعلاقات المغربية العثمانية أي نموذج لعلاقة «دار الحرب» أو «دار الصلح» مع «دار الإسلام ونموذج لعلاقة ما بين دار الإسلام/ دار الإسلام، إنما الغرض هو الوقوف على بعض التقاطعات والاختلافات الجوهرية بين كلا النموذجين وخصوصاً فيما يتعلق بمدى تأثر الرحّالة المغاربة على اختلاف أهداف رحلاتهم بطبيعة العلاقات المغربية العثمانية خلال العهد

---

(1) نشر الترجمانة عام 1967 على يد عبد الكريم الفيلالي ومخطوطاتها موجودة بالخزانة الملكية تحت رقم 3252

(2) مخطوطة بالخزانة العامة تحت رقم 5658. وتوجد منها نسخة أخرى تقع في 314 ورقة.

(3) مخطوطة بالخزانة العامة تحت رقم 121.

الحديث وتأثر الرحّالة الفرنسيين بطبيعة العلاقات الفرنسية العثمانية خلال الفترة نفسها. ولقد جاء تركيزنا على النّموذج الفرنسي نظراً إلى عراقة العلاقة بين فرنسا والدولة العثمانية ونظراً أيضاً إلى أسبقية الدولة الفرنسية في إبرامها علاقات صداقة وتحالف مع الباب العالي منذ النصف الأول من القرن السادس عشر، وهو ما كان له التأثير الكبير في تنقل الرحالة الفرنسيين إلى داخل أراضي السلطنة دون غيرهم من الأوروبيين، فكيف تم ذلك؟

العلاقات الفرنسية العثمانية خلال القرن السادس عشر

ترجع المصادر التاريخية وعلى الخصوص الفرنسية[1] بداية العلاقات الرسمية بين العثمانيين والفرنسيين إلى عهد بايزيد الثاني، فقد بعث خلال عام 1483م برسالة إلى لويس الحادي عشر بغية الحصول على الموافقة بالتزام فرنسا ورودس بسجن الأمير جيم أوزيزيم ـ حسب المصادر الأوروبية[2] ـ غير أن هذه المهمّة لم تنجح حيث رفض فرسان رودس الاستجابة للسلطان العثماني. وقد أعاد السّلطان المحاولة خلال عام 1486م، إذ اقترح على الملك شارل الثامن تسليم الأمير جيم مقابل كل الذخائر الدينية وبقايا أجساد الفرنسيّين التي تم العثور عليها في الإمبراطورية منذ محمد الفاتح في مقابل عدم قيام الفرنسيين بغزو القدس.

ولقد كان مصير هذه السفارة مصير السفارة السابقة. وأتت سنة 1488م ليبعث السلطان السفير أنطوان بنيشو (Antoine Benicho) يحمل رسالة إلى الملك الفرنسي يطالبه فيها بالمصادقة على ما تحمل من اقتراحات[3]. وتتمة لذلك، وفي عام 1500م بعث السلطان بايزيد الثاني برسالتين إلى الملك لويس الثاني عشر يطلب وساطة بين الباب العالي وجمهورية البندقية الإيطالية.

إلا أن العلاقات الفرنسية العثمانية شهدت منعطفاً جديداً مع تولي الملك فرانسوا الأول (François 1er) الحكم في فرنسا إذ يعتبرها المؤرّخون الإرهاصات الأولى «للعلاقات المنظمة» والمبنية على معاهدة كانت الأولى في نوعها بين الدولة العثمانية بصفتها دولة إسلامية وأوروبا المسيحية، ففي ظل حكم هذا الملك وتحديداً في أبريل/ مايو 1517م صادق

(1) De La Jonquère, **Histoire de L'empire Ottoman** Paris 1881 P 223

(2) هو أخو السلطان بايزيد الثاني ومنافسه في الحكم عاش ما بين 1409 ـ 1495 كان سقط بين يدي فرسان رودس ثم تم تحويله إلى فرنسا ثم روما حيث مات.

(3) De la jonquière O P cit P 223

السلطان العثماني سليم الأول على كل الامتيازات التي كانت فرنسا قد حصلت عليها من طرف السّلطان المملوكي قانصو غوري حاكم مصر عام 1517م[1].

ومما ساعد على توطيد هذه العلاقة والحضور السياسي والعسكري العثماني في أوروبا تلك الهزيمة التي لحقت بفرنسا في معركة بافي (Pavie) في إيطاليا، حيث أسر الملك الفرنسي من قبل الإسبان. وبما أن فرنسا قد تعرّضت لشبه حصار أوروبي فقد توجهت إلى الباب العالي تقترح عليه حلاً ضد إسبانيا على الرغم من أن هذه الخطوة الفرنسية كانت تعترضها الكثير من المخاوف والأخطار ليس أقلها الخوف من فقدانها «الاعتبار الروحي» ولقب «حامي المسيحية» في حالة تحالفها مع المسلمين[2].

وخلال عام 1525م وصل سفير فرنسي إلى الباب العالي يحمل الرغبة الفرنسية في حلف سياسي وعسكري ضد إسبانيا[3]. والواقع أن هذه الخطوة الفرنسية لقيت ترحيباً عثمانياً. فقد بدا أن الباب العالي كالحامي الفعلي لفرنسا[4].

لقد نمت ترجمة هذا التحالف على أرض الواقع من خلال التدخل العثماني لإطلاق سراح الملك فرانسوا الأول، وعبر عمل عسكري ضد هنغاريا التي خضعت للباب العالي بعد معركة Mohacy التي جعلت العثمانيين على مسافة قريبة من فيينا عاصمة النمسا، مما خلق حسب المؤرّخ (Charriere) «وضعية سياسية تحولت إلى أساس للعلاقات الفرنسية العثمانية ومحور تحركها الخارجي خلال المراحل المستقبلية بين الدولتين»[5].

وبالإضافة إلى النتائج السياسية والعسكرية لهذا التحالف، فإن النتائج التجارية والدينية التي حقّقتها فرنسا كانت ذات أهميّة خاصة كتلك التي حصلت عليها من الباب العالي في 20 أيلول/ سبتمبر 1528 نذكر منها:

---

(1) نصوص ورسائل هذا الموضوع توجد ضمن الوثائق التي نشرها (E CHarriére)
Négociation de la France dans le Levant Collection les documment Inidit sur L'Histoire de France III Imprimerie Nationale Paris 1848 P 25.

وهي تحمل عنوان:
Confirmation pour Soliman II du Traité fait antérieurement sous la domination du sultant Mamlouk. d'Egypte avec les consulats de France à Alexandire.

(2) J Urçu **Politique orientale du François 1er (1515 - 1547)** Paris 1908 P P 27 - 28

(3) نص الرسالة التي بعث بها الملك فرانسوا الأول إلى السلطان سليمان.

(4) نص الرسالة الجوابية منشورة هي أيضاً ضمن مجموعة الوثائق التي نشرها E Charriére مصدر سابق، صص 116 ـ 118.

(5) E Charriére O P cit P P 114 - 115.

الحماية العثمانية للقناصل والتجّار الفرنسيين الموجودين بأراضيها[1].

وعلى الرغم من هذه المراحل المهمّة التي قطعتها العلاقات الفرنسية العثمانية في بداية القرن السادس عشر، فإن الحدث الأهم خلال تلك الفترة هو معاهدة 1535م التي دعمت الوجود الفرنسي بالشّرق العثماني من خلال الامتيازات التي منحها العثمانيون لفرنسا. وقد تم التوقيع على هذه المعاهدة عام 1535م متضمّنة اثني عشر بنداً شكلت أساس الحماية الاقتصادية والسياسية والدينية لفرنسا داخل الباب العالي.[2] ومن أهم هذه البنود:

أولاً: حرية الإبحار والاتجار لرعايا البلدين.

ثانياً: الحرية الدينية للفرنسيين.

ثالثاً: إطلاق سراح الرهائن والأسرى بين الطرفين.

رابعاً: امتيازات قانونية وقضائية للفرنسيين داخل أراضي الدولة العثمانية[3].

العلاقات الفرنسية العثمانية خلال القرن السابع عشر

تتميز العلاقات الفرنسية العثمانية خلال القرن السابع عشر بوضعين مختلفين: أحدهما يغطي النصف الأول من القرن. والثاني يغطي النصف الثاني منه.

فالأول هو امتداد لتوقيع معاهدة 1535م التي سبق الحديث عنها، إذ تحولت الامتيازات إلى تقليد سياسي جعل من القرن السابع عشر قرن الامتيازات الأوروبية في الدولة العثمانية. وفي هذا السّياق تندرج معاهدة 1604م التي يعتبرها بعض المؤرّخين الأكثر أهميّة خلال القرن السابع عشر[4]، فهي تتضمّن أن على جميع الأمم الأوروبية التي ترغب في التجارة مع الباب العالي استعمال السّفن والحماية الفرنسية. منع القراصنة من التعرض للسّفن الفرنسية. لكن الأكثر أهميّة في هذه البنود هو: حق فرنسا في حماية الأراضي المقدسة المسيحية وبالتالي على المسيحيين الشرقيين الاحتماء بالملك الفرنسي[5]. وهذا ما يفسّر رغبة الملك الفرنسي

(1) De la jonquire O P cit P P 227-228.

(2) J Uru O P cit P 97.

(3) نص هذه الرسالة المعاهدة منشور لدى 294- 294285 - E Charriére OP cit P P 285
ويذكر المؤرّخ الفرنسي de la jonquiére أن هذه المعاهدة لا تتضمّن سوى سبعة بنود فقط
انظر: De La Jonquière O P cit P 237

(4) C H Desptat "Henri IV et les ottomans" in Colloque III Paris 1989 P 398.

(5) Ibid P P 398 - 419.

هنري الرابع (Henri 4) في لعب دور حامي المسيحية والمدافع عن مصالحها أمام الباب العالي. أما المسألة الاقتصادية في عهده فلم تحظ إلا بمكانة ثانوية في سياسته[1].

أما الثاني فهو ذو طبيعة خاصة بمعنى آخر: أزمة دبلوماسية بين الطرفين كانت لها نتائج خطيرة على مسار العلاقات الفرنسية العثمانية والفرنسيين الموجودين داخل الدولة العثمانية بسبب المساعدة العسكرية التي قدّمتها فرنسا للبندقية في حربها ضد الباب العالي بالتحالف مع النمسا، ما أدى إلى اعتقال السفير الفرنسي (Vantelay de la Haye) المتورّط الرئيسي في هذه القضية، وقد كان لهذه الأزمة نتائج سلبية أثرت في التجّار والتجّارة والرحّالة الفرنسيين بالإضافة إلى تأثيرها في الحماية الفرنسية للأماكن المقدسة المسيحية بل غيرت الخريطة السياسية الأوروبية في علاقاتها بالباب العالي[2].

وعلى الرغم من التوقيع على معاهدة 1673 بين فرنسا والباب العالي فإن العلاقات لم تعد إلى سابق عهدها[3].

العلاقات الفرنسية العثمانية خلال القرن الثامن عشر

خلال هذا القرن تأثرت العلاقات الفرنسية العثمانية بما يعرف «بالمسألة الشرقية »(Le Question d'Orient) التي وجهت مسار العلاقات خلال النصف الثاني من القرن الثامن عشر حتى حملة نابليون على مصر.

إن الحضور الفرنسي في الشّرق العثماني خلال هذا القرن ناتج بالأساس من السياسة التقليدية التي جمعت فرنسا بالباب العالي منذ معاهدة 1535. فحتى منتصف القرن الثامن عشر كانت فرنسا سياسياً تعتبر الحليف الأوروبي الرئيسي للباب العالي. وتجارياً ظل الفرنسيون يحتلون المكانة الأولى في الشّرق مدعومين بهيئة دبلوماسية كبيرة مشكلة أساساً من السّفراء والقناصل. أما دينياً فقد ظلت الحماية الفرنسية للمسيحيين الشرقيين والأماكن المقدسة المسيحية ثابتة إن لم نقل تفوق ما كانت عليه في السابق[4]. أكثر من ذلك فإن الحضور الفرنسي بالشرق

(1) حول هذا الموضوع يمكن العودة إلى أطروحتنا السابقة الذكر.
L'image de L'empire ottoman à Travers les recit de voyage O P cit Chapitr I.

(2) Marquis de bonnac Mémoire Historique sur L'ambassade de France à Istambul Paris 1894 P P 18 - 23.
Saint- Priest Mémoire sur L'Ambassade de franc à la porte ottmane ed schefer Paris 1894 P P 83 - 84.

(3) Ibid P P 89 - 99.

(4) Alfred Rambaut, **La diplomatie française en orient au XVIIIe Siècle** in Revue bleu n° 2 (1887) P P 134 - 143.

العثماني كان مدعوماً بالآلة العسكرية من أجل إبراز قوة فرنسا. في مقابل ذلك فإن الدولة العثمانية خلال هذا القرن كانت قد فقدت الكثير من هيبتها السياسية والعسكرية ذلك أن مشاكلها الخارجية كانت تميز وضعها العام بسبب صراعاتها وحروبها المتلاحقة مع دول الجوار خصوصاً روسيا والنمسا اللتين ألحقتا بها خسائر فادحة على مستوى الأراضي وأثر ذلك في مكانتها وصورتها في عيون الغربيين[1]، خصوصاً بعد حربها ضد التحالف الروسي النمساوي التي انتهت بالتوقيع على معاهدة بلغراد عام 1739م حيث لعبت فيها فرنسا دور الوسيط والضامن، وبذلك تكون فرنسا من خلال جهود سفيرها (de Vilenenve) قد استطاعت أن تمنح العلاقات الفرنسية العثمانية دماً جديداً خصوصاً بعد توقيع امتيازات عام 1740م ثم عام 1763م[2].

خلال الجزء المتبقّي من القرن الثامن عشر، شهدت العلاقات بين الطرفين منعطفاً جديداً أدى إلى القطيعة شبه النهائية: فأمام التقدم الهائل الذي حقّقته روسيا في مواجهتها للباب العالي تراجعت الدبلوماسية الفرنسية بالشرق وخصوصاً بعد التقارب الذي تم بين فرنسا والنمسا أعداء العثمانيين أكثر من ذلك شارك الجيش الفرنسي الجيش الروسي في معاركه ضد الباب العالي، ما أثار حفيظة العثمانيين الذين كانوا ينظرون إلى فرنسا كحليف قديم لهم، وبذلك انتهت مرحلة طويلة من العلاقات بين الطرفين لتبدأ مرحلة أخرى كان أول أحداثها: الغزو الفرنسي لمصر[3].

ارتباط الرحلة الفرنسية بالعلاقات الفرنسية العثمانية

إن حضور الفرنسيين في الشّرق العثماني منذ النصف الثاني من القرن السادس عشر راجع بالأساس إلى العلاقات المتميزة، التي جمعت بين الباب العالي وفرنسا وتحديداً بعد توقيع على معاهدة 1535م[4]، والتي كما سبق الذكر منحت الفرنسيين حرية التنقل والإبحار والتجارة في الأراضي العثمانية[5]. بالإضافة إلى امتيازات أخرى. وفي هذا الإطار تدخل مجموعة من الرحلات الفرنسية. فالرحالة (Savary de Breves)[6] رافق عمه (Jacque de

(1) Robert Mantran **Histoire de L'empire ottoman** Paris ed Fayard 1989 P 265.

(2) Alfred Rambaut O P cit P 138 Saint Priest. OP.cit P P 143 - 144.

(3) Ibid P 13.

(4) الغاشي مصطفى، العلاقات الفرنسية العثمانية خلال القرن السادس عشر قراءة في معاهدة 1535 **مجلة كلية الآداب** بتطوان العدد 8 السنة 1997 ص ص 79 ـ 95.

(5) E Charriere OP.cit P P 285 - 294.

(6) لا نعرف الشيء الكثير عن حياته قبل الرحلة، ازداد عام 1560 وتوفّي عام 1628 دبلوماسي وسفير قام بعدة رحلات إلى الشرق الإسلامي انظر El Ghachi Mutapha OP.cit P P 49 - 50

(Savary Lancosme) في سفارة إلى الباب العالي مبعوثاً من طرف الملك هنري الثالث (1580م ـ 1591م) وعقب عودته دوّن رحلته المعروفة:

Relation des voyage de M. de Breves Tant en Grece, Terre-Sainte, Egypte, Qu'aux Reyaume de Tunis et D'Alger... Paris 1628.

وفي السياق نفسه تدخل رحلة السفير (Des Hayes De Cournemin) الذي ارتحل إلى الباب العالي سنة 1621م بغية تعيين قنصل فرنسي بالقدس خصوصاً وأن معاهدة 1604م منحت الفرنسيين حق حماية الأماكن المقدّسة والمسيحيين الكاثوليكيين بالشرق، وقد ترك هذا الرحالة بدوره رحلة بالغة الأهمّية:

Des Hayes De Cournemin, Voyage de levant Fait par le Commandement du Roi En l'Année 1621. Paris. 1624.

ولم يقتصر الأمر على الرحّالة الدبلوماسيين فقط بل شمل حتى المغامرين والحجّاج والتجار مثال ذلك: الرحّالة (Fermanel) الذي سافر إلى الشّرق عام 1630م بدافع المغامرة وبقي هناك إلى غاية عام 1633م وقد ترك رحلة ذات قيمة خاصة:

Le Voyage d'Italie et du Levant de M. Fermanel... Contenant la Description des Royaumes vie, mœurs et action tant des Italiens, Que des Turcs, Grecs, Arabes Armenient. Mores Négres et autres nations. Rouen. 1665.

الشيء نفسه ينطبق على الرحّالة (Jean - Baptiste Tavernier) الذي كان يمتهن التجارة في الخرائط الجغرافية قبل أن يدفعه حبه للمغامرة والاتجار بالأحجار الكريمة إلى السّفر إلى الشّرق العثماني. وقد جعلت منه رحلاته إلى الشّرق أحد أشهر رحالات القرن السابع عشر. أما رحلاته فهي:

Les six voyages de M.F B Tavenier en Tuquie La Perse et aux Indes. Paris 1679 - 1817 - 1882 - 1981.

Nouvelle relation du serail de G S comprenant plusieurs Singularités qui jusque'ici n'ont point ètè mise en lumière. Paris. 1681 - 1775.

أما الرحّالة (J.Thévènot) فقد انطلق إلى تركيا بغية المغامرة عام 1655م. وقد اعتبره أحد الباحثين (Nicolas- Iorga) شخصية خاصة، نظراً إلى كتاباته المميزة عن الأتراك والمسلمين(1):

Le voyage du Levant concernant diverses particularités de L'Archipel constanti-

(1) IORGA Nicolas **les voyages français dans L'Orient Européen** Paris 1928 P 69.

nople, Terre-sainte Egypte, des pyramides, Mores, du desert d'Arabie, la Merque ect Paris 1664.

أما الرحّالة (Le chevalier d'Arvieux) فقد حصل على تكوين دبلوماسي وتم تعيينه قنصلاً بمدينة صيدا عام 1653م.

Voyage fait par ordre du roy louis XIV dans la Palestines vers le grand emir chef des princes arabes: du desert connus sous le nom de bédouins, publie par M de la roque. Paris 1717[2]

مما لا شك فيه إذن أن معاهدتي 1535م و1604م بين الباب العالي وفرنسا (بين دار الإسلام ودار الصلح)، وبسبب الامتيازات التي منحت للفرنسيين قد فتحت أبواب الشّرق للرحّالة والدبلوماسيين والتجّار والمغامرين والحجّاج الفرنسيين إلى حد تتحدث فيه بعض المصادر الفرنسية عن هيمنة فرنسية مطلقة[2].

إضافة إلى ذلك، كان الرحّالة الفرنسيون خلال القرن السادس عشر يرتحلون إلى الشّرق على متن سفن بندقية نظراً إلى العلاقات المتميزة، التي ربطت هؤلاء بالباب العالي طوال القرنين الخامس عشر والسادس عشر، فإنه على العكس من ذلك ومنذ النصف الثاني من القرن السادس عشر أي بعد معاهدة 1535م، فإن مدينة مرسيليا تحولت بلا منازع إلى مركز الإبحار إلى الشرق. كما أن السّفن الفرنسية هيمنت على كل البحر الأبيض المتوسط[3].

يبدو جلياً إذن أن الحضور الفرنسي داخل الأراضي العثمانية هو نتيجة للعلاقات الدبلوماسية الايجابية بين الدولتين. وعلى هذا الأساس، ارتبطت الرحلة الفرنسية بطبيعة العلاقات بين الباب العالي وفرنسا وتأثرت بها إلى حد كبير. وإذا كانت العلاقات الفرنسية العثمانية قد شهدت فترات توتّر وأزمة، فإن الرحلات والرحّالة الفرنسيين قد تأثروا بذلك إلى حد بعيد، وبدا ذلك واضحاً في مضامين الرحلات وكمثال على ذلك رحلة الأب (le pere Robert de dreux):

---

(1) حول بقية الرحالة الذين زاروا الشرق العثماني خلال القرن السابع عشر انظر:
El Ghachi Mustapha OP.cit P P 47-56.

(2) Todore de coutont biron Ambassade en Tturquie de jean de coutant biron baron de salina 1605 - 1610 Paris 1889 P P 27 - 24 P P 60 -76.

ينظر أيضاً:

Masson paul **Histoire du commerce français dans le Levant au XVII e siècle** Paris 1897

(3) EL Ghachi Mustapha O P cit P86.

Voyage en Turquie et en Grèce du R P R D aumônier de l'Ambassadeur de france (1665 - 1669) pub et anoté par Hubert Pernot 1925.

فقد رافق هذا الرحالة السفير الفرنسي (De la Haye Vantelet) الابن إلى إسطنبول ليعوض والده الذي كان قد تعرّض للسجن من قبل الأتراك بسبب الدعم الذي قدمته فرنسا من خلال سفيرها (De la Hayes Vantelet) الأب للبنادقة في حربهم ضد العثمانيين وبالتحالف مع النمسا. وبالنظر إلى صعوبة الموقف، فقد شكلت هذه المرحلة أصعب أزمة في العلاقات الفرنسية العثمانية خلال النصف الثاني من القرن السابع عشر ألقت بظلالها على التجارة والفرنسيين المقيمين بالدولة العثمانية. وبالعودة إلى نص الرحلة السالفة الذكر فإننا نجدها تعبر بصدق عن هذه الأزمة سواء فيما يتعلق بحديثه عن الأتراك أو المعاملات السيئة التي لقيها من قبلهم. . . الخ[1].

والواقع أنه في كل مرة كانت تتأزم فيها العلاقات الفرنسية العثمانية فإن ذلك كان يؤثّر في الرحلة والرحّالة الفرنسيين. وهذا ما يدفعنا إلى القول بأن الرحلات الفرنسية إلى الشّرق خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر هي نتاج العلاقات الدبلوماسية التي ربطت بين الباب العالي وفرنسا، ولذلك فقد التصقت الرحلة الفرنسية بالدبلوماسية الفرنسية وإن اختلفت أهداف الرحالة. ولعل هذه أحد الاختلافات الجوهرية بين الرحلة المغربية إلى الشّرق والرحلة الفرنسية، ذلك أن الاعتبارات الدينية والثقافية كانت تمارس ثقلها على المجال السياسي العربي الإسلامي ولم تخضع قط للاعتبارات السياسية. من هنا كان الاختلاف الجوهري في العلاقات بين دار الإسلام ودار الحرب أو دار الصلح وبين دار الإسلام ودار الإسلام.

(1) العنوان الأصلي لهذه الرحلة التي ما زالت مخطوطة بالمكتبة الوطنية بباريس هو :
Voyage de Paris à Coustantirople Contenant des particulecité de L'embassade M de la Haye Ventelet ainsi que des mœurs et du Caractère du Sultan Mohammed IV avec quelques Anecdotes Concernant le siège de Candie en année 1665 et suivant par le père Robert de Dreux copcier Aumônier de L'ambassadeur.

انظر : El Ghachi Mustapha, OP.cit P P 55 -56.

الباب الثاني

الرحّالة المغاربة إلى الشّرق العثماني

ما بين القرنين 17 و 18

المدخل

يتأسس عملنا هذا على كتب الرحلات المغربية المنتمية إلى الفترة الحديثة من التاريخ المغربي، وهما للتذكير مرحلتان مهمّتان ليس فقط بالنسبة إلى تاريخ المغرب، وإنما أيضاً بالنسبة إلى العالم العربي الإسلامي والبحر الأبيض المتوسط. فإذا كان القرن السابع عشر يتميز بسعي المغرب للحفاظ على توازنه في عالم بدأ يتغير، فإن القرن الثامن عشر يتميز ببروز القوة الأوروبية الباحثة عن مصادر القوة والغنى خارج القارة الأوروبية فسعت إلى الضغط على المغرب سياسياً وعسكرياً وتجارياً. ففي ظل هذه التحولات الكبرى نشط السفر المغربي باتجاه الشّرق العثماني بغية الحج والمعرفة والسّفارة. . . إلخ فهي تختزن معلومات بالغة الأهمّية عن السياسة والمجتمع والثقافة والعمران كما تمت مشاهدتها في هذا المجال الحضاري الشاسع، وبفضل هذه الحركية نشأ ما عرف بأدب الرحلة بأبعادها المختلفة، واختصت بالحديث عن الآخر ولو داخل الدائرة الحضارية الإسلامية وذلك نتيجة الاختلافات الثقافية التي تم تسجيلها وتدوينها عن الشّعوب الإسلامية الأخرى.

والملاحظ أن الرحلات كجنس أدبي لا تزال تثير المزيد من الاهتمام، ولم يقتصر الأمر على الأدباء فقط وإنما تعدّاه إلى المجالات المعرفية الأخرى بما فيها التاريخ والجغرافيا والأثنولوجيا والأنتربولوجيا. . . الخ وهو ما أدى إلى إعادة النظر في الكثير من المقولات والمفاهيم المتعلقة بالرحلات. فهذا الجنس الأدبي يتم التعامل معه كنص ثانوي وليس مركزياً، وهو ما عرّضه للتهميش والإهمال ولا أدل على ذلك أن أغلبية الرحلات المغربية لاتزال مخطوطة ولم تلق الاهتمام الكافي على الرغم من الدراسات والأبحاث التي أنجزت حولها في السنوات الأخيرة، وعلى الرغم أيضاً من وفرة الرحلات المغربية باتجاه الشّرق حيث تشكل تراثاً وتقليداً مغربياً خالصاً.

مفهوم الرحلة: فالرحلة في الاصطلاح العربي وكما حدّده لسان العرب هي الترحيل

والارتحال. . . ويقال رحل الرجل إذا سار[1]، من هنا كانت الرحلة تحمل معنى السير والضرب في الأرض. والارتحال بمعنى الانتقال من مكان إلى آخر. ومن كلمة رحلة اشتقت كلمة رحّال، وهو الشخص الذي يقوم بالرحلة. وإذا كانت الرحلة قد تداولت هذا الاصطلاح فلأنه أدق وأشمل من السفر.

وعلى هذا الأساس اهتم العرب بالرحلة وارتبطت أهدافها إما بطلب العلم وإما التعرف إلى الأقطار والبلدان أو الحج أو التجارة. ومن خلال هذا الفن برزت أسماء مشهورة مثل: ابن جبير، وابن بطّوطة. . . الخ.

والرحلة في مفهومها العام نتاج مبادرة فردية ـ وقد تكون جماعية ـ تخترق الحدود والمسافات البعيدة من أجل تحقيق رغبة ما مرتبطة بحياة الإنسان وإرادته[2].

ظهور الرحلة كجنس أدبي في المغرب مرتبط باحتكاك العلماء المغاربة بالشّرق العربي، وقد نمت وتطورت بعد ذلك خلال القرن السابع الهجري، الرابع عشر الميلادي[3] وتفنن فيه المغاربة والأندلسيون الذين اشتغلوا بالعلم والمعرفة والسعي لتحقيقهما[4]. ومن هذا المنطلق تحولت الرحلة إلى عنصر نشيط في المجتمع العربي، ولم يعد الحج الهدف الوحيد من الرحلة بل طلب العلم أيضاً على الرغم من المشاقّ والصعاب والمسافات الطويلة التي كان الرحّالة يجتازونها. . . ومن خلال ذلك جاء وصفهم للمراكز والمدن والمجتمعات التي مروا بها[5].

والملاحظ أن الرحلة في المغرب اقترنت بأسماء علماء كبار، حيث ارتبط هذا الفن بهم فدوّنوه خصوصاً وأن مراكز العلم بالمشرق مثل الحجاز والعراق والشّام، ثم مصر وإسطنبول في الفترات المتأخرة كانت تحول دونها مسافات طويلة هذا على الرغم من التطور الثقافي والعلمي الذي عرفه الغرب الإسلامي عموماً، إلا أن الإرتباط بالمشرق وخصوصاً الحجاز كان شديداً ومن نوع خاص. خصوصاً وأن الحج كان يشكل في أحد أبعاده ملتقى علمياً كبيراً[6].

---

(1) ابن منظور، **لسان العرب**، ج11، طبعة دار صادر، بيروت بدون تاريخ ص 276.
الفيروز أبادي، **القاموس المحيط**، ج 3 طبعة دار الجيل، بيروت، بدون تاريخ ص394.

(2) مالك كويت، أدب الرحلة، **سلسلة عالم المعرفة**،ع : 1983، ص 13

(3) عبد الله المرابط الترغي، **فهارس علماء المغرب**، البيضاء، 1999، ص94.

(4) حسن الشاهدي، **أدب الرحلة في المغرب في العصر المريني** منشورات عكاظ ج1، ص8.

(5) نقولا زيادة، **الجغرافية والرحلات عند العرب**، الطبعة الأولى بيروت 1962 ص 15.

(6) حمد الجاسر، **أشهر رحلات الحج**، الرياض، 1982، ص 17-18.

ولقد كان المغاربة يحرصون على هذه المناسبة، ولذلك تكررت رحلات البعض منهم غير مرة: مثال ذلك: أبو سالم العياشي، وأبو العباس أحمد بن ناصر... كما أن مقامهم بتلك الديار كان يستغرق فترة طويلة[1].

ولأهميّة الظاهرة حظيت باهتمام الباحثين خصوصاً فيما يتعلق بدوافع الرحلة وأهدافها إلا أنه وكيفما كانت الأهداف التي حملت المغاربة إلى الشّرق، فإن ارتباط الرحلة والرحّالة بالأوضاع السياسية والاجتماعية والثقافية، بمعنى الحياة العامة بالمغرب يظل قوياً، ذلك أن الرحلة هي في أحد أبعادها إفراز للواقع المغربي لتلك الفترة بكل معطياته[2].

الدافع الديني

يقول الدكتور عبد المجيد القدوري[3]: «الحج رحلة تعد النفس للرحلة المطلقة»، وعلى هذا الأساس شكلت مكة والمدينة مركز استقطاب روحي لكل مسلم: ﴿وَأَذِّن فِي ٱلنَّاسِ بِٱلْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِن كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ لِّيَشْهَدُواْ مَنَٰفِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُواْ ٱسْمَ ٱللَّهِ فِيٓ أَيَّامٍ مَّعْلُومَٰتٍ﴾[4]. وبذلك توجه المسلمون من كل الأقطار لأداء هذه الفريضة. وبما أن هذا الحدث جد عظيم بالنسبة إلى المسلم فقد كانت مناسبة الحج فرصة لزيارة المسجد الأقصى، والمزارات الدينية من مساجد وضرائح... الخ[5]، وقد أدى الحرص على القيام بمثل هذه الزيارات إلى توسيع دائرة الرحلة وبرنامجها فقام الرحّالة المغاربة على الخصوص بزيارة بلاد الشام، لما تحمله ذاكرتها الجماعية من دلالاتٍ وأبعادٍ تاريخية سياسية وعلمية وثقافية[6].

ويبدو من خلال مضامين الرحلات الحجازية أو العلمية مدى مركزية الدافع الديني الذي تشكلت حوله ثقافة سميت بالرحلة.

---

(1) حسن الشاهدي، مرجع سابق ص46.

(2) نفسه.

(3) الدكتور عبد المجيد القدوري، **سفراء مغاربة إلى أوروبا (1610- 1922)**، في الوعي بالتفاوت، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، مطبعة النجاح الجديدة الدار البيضاء 1995، صص 7.

(4) سورة الحج، الآيتان: 25-26.

(5) حسن الصادقي: **الوجود المغربي في المشرق**، أعمال ندوة، الحاضرة الإسماعيلية، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بمكناس، 1988 ص 214.

(6) الشاهدي، مرجع سابق، ص 71. يروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: «إذا هلك الشام فلا خير في أمتي».

الدافع العلمي

إنه من الصعب بما كان الفصل بين الدافع الديني والدافع العلمي نظراً إلى ارتباطهما معاً، وفي حديث الرسول صلى الله عليه وسلم: «من خرج من بيته ابتغاء العلم وضعت الملائكة أجنحتها له رضا بما يصنعه» وتحت تأثير هذا العامل تحرك الإنسان المسلم في كل اتجاه طلباً للعلم، ومن هذا الباب اهتم العلماء بالرحلة فانتقلوا بين البلدان والأقطار طلباً للعلم وللقاء العلماء الكبار، أو الجواب عن مسألة، ونتيجة لذلك صارت الرحلة مقترنة بالعلم وفي خدمته، والأمثلة من التاريخ العربي الإسلامي كثيرة لا يتسع المجال لذكرها.

أما في المغرب سواء في العصر المريني أو السّعدي أو العلوي، فإن الحركة الثقافية والعلمية قادها علماء لم يعرفوا استقرارا بمدينة محدّدة على الرغم من وجود مراكز ثقافية وفكرية ودينية كثيرة في شمال المغرب وجنوبه: سجلماسة، فاس، مراكش... الخ، بل إن حركيتهم كانت تصنعها الرحلة إلى الأقطار الأخرى بحثاً عن العلم والعلماء والمعرفة، ومن هنا صارت الرحلة صانعة العلم والمعرفة والرجال وشرطاً لتحصيل الدين والعلم.

وبما أن الشّرق كان يشكل مركز المعرفة بالنسبة إلى المغاربة فقد ارتبطت الرحلة بهدف تحصيل العلم بالشّرق، ولم يقف الأمر عند هذه الحدود فقد جعل منها المغاربة ملتقى ثقافياً وعلمياً يجتمع فيه الناس من أجل الحج لكن أيضاً من أجل العلم ولقاء العلماء والمشايخ[1].

الدافع السياسي

ما من شك في أن الدافع السياسي يحتل جزءاً مهماً في الرحلات المغربية، ذلك أن الظروف السياسية والاجتماعية كانت تمارس تأثيرها في العامة والخاصة ومنهم العلماء، وبحكم أن العلماء كانوا يشكلون نخبة المجتمع فقد كان يتم استخدامهم لأغراض تقتضيها الحياة السياسية العامة أو الروابط السياسية والدبلوماسية بين الدول، وفي هذا السّياق تدخل رحلة بعض من رافقوا المراكب الرسمية للدولة، فجاءت رحلاتهم على شكل تقرير عام عن تحركات الركب والبعثة.

وتدخل في هذا الإطار أيضاً الرحلة السفارية، فالسفير في المغرب سواء في العصر السّعدي أو العصر العلوي كان يتم اختياره من طبقة العلماء، وعلى الرغم من كون الرحلة هي

(1) حسن الصادقي، مرجع سابق، ص 217.

بدافع سياسي إلا أن العلماء المغاربة كانوا يسجلون ملاحظاتهم ومشاهداتهم، ذلك أنه غالباً ما كان الرحّالة السفير ينتهز الفرصة للقيام بفريضة الحج، ويبدو من خلال السفراء الذين اعتمدهم المغرب لمثل هذه المهام أنهم يتميزون بثقافة موسوعية ويتقنون الجدال والنقاش والمناظرة، وهذا ما يفسّر حرصهم على تدوين رحلاتهم للحديث عن قضايا علمية وعلماء ومشايخ جالسوهم. . .الخ[1]. ولعل رحلة التمكروتي والغساني والغزال تدخل في هذا الإطار.

والمغرب خلال الحكم السّعدي ثم فيما بعد الحكم العلوي تميز بعلاقات خاصة مع الشّرق العثماني وإن كان قد طبعها بشكل عام الصراع والتوتّر، الشيء الذي جعل السفارة تتعدّد بين المغرب والمشرق بحيث استطاع الكثير من السفراء الرحالة تحقيق بعض الأهداف السياسية والدينية والثقافية: مثال إيصال الرسائل والهدايا. . . الخ[2].

ونتيجةً للروابط الجديدة التي جمعت بين المغرب وأوروبا المسيحية، في إطار علاقة دار الإسلام بدار الحرب خلال الفترة الحديثة، فقد توسع مجال الرحلة لتحقيق أغراض جديدة، كافتداء الأسرى، وقد تطلب الأمر إيفاد سفراء لتحرير الأسرى المسلمين من يد القراصنة أو الدول المسيحية، وفي هذا الإطار تدخل «رحلة الوزير في افتكاك الأسير» لمحمد بن عبد الوهاب الوزير الغسّاني المتوفّى عام 1707م، وقد كان المولى اسماعيل بعثه سفيراً إلى إسبانيا عام 1690م بغية تحرير الأسرى[3]. ورحلة أحمد بن المهدي الغزال المتوفّى عام 1778م: «نتيجة الاجتهاد في المهادنة والجهاد» وقد كان سفيراً لمحمد الثالث إلى كارلوس الثالث عام 1766م. وكذلك رحلة ابن عثمان المكناسي، «الإكسير في فكاك الأسير»[4]، في عهد سيدي محمد بن عبد الله.

وإذا كانت هذه الرحلات قد توجهت إلى أوروبا فإن رحلات أخرى قد قصدت المشرق أو تحديداً الدولة العثمانية لأغراض سياسية مختلفة ونذكر في هذا السّياق رحلة علي

---

(1) حسن الشاهدي مرجع سابق، ص 100.

(2) نفسه، ص 102.

(3) نشرت هذه الرحلة من قبل مؤسسة فرنكو بالعرائش عام 1940 مع النص المترجم إلى الإسبانية، أما الترجمة الفرنسية فقد كانت عام 1884 على يد المستشرق سوفار، تحت عنوان «رحلة سفير مغربي إلى إسبانيا».

(4) حققها أخيراً الأستاذ محمد بوكبوط لنيل دكتوراه الدولة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بتطوان، ونوقشت يوم 18 حزيران/ يونيو 2001.

التمكروتي المتوفّى عام 1594م «النفحة المسكية في السّفارة التركية» وقد كان قد بعثه أحمد المنصور الذهبي إلى الأتراك العثمانيين عقب الانتصار في معركة وادي المخازن وقبيل غزو السودان.

وكذلك يمكن القول عن رحلة ابن عثمان المكناسي المتوفّى عام 1790م: «إحراز المعلى والرقيب في حج بيت الله الحرام وزيارة القدس الشريف والخليل والتبرك بقبر الحبيب»[1].

وتجدر الإشارة إلى أنه بالرغم من تعدّد الدوافع والأسباب للقيام بالرحلة عند المغاربة في الفترة الحديثة، فإن الرحلات من خلال مضامينها تعكس تداخلاً كبيراً في الدوافع والأسباب فغالباً ما يقترن الحج بالعلم، أو الحج بالسّفارة أو السّفارة بالعلم، وبناءً على ذلك فإنه من الصعب إصدار حكم حول دوافع هذه الرحلات، ولذلك فإنه من الضّروري التعامل مع كل نص على حدة، فالرحلة كيفما كانت تنتمي إلى عصر ما فإنها قبل ذلك نتاج شخصية بكل القيم التي تحملها: الثقافية والاجتماعية والسياسية والدينية، ولعل هذه أحد الاختلافات الجوهرية بين السّفارة إلى المشرق والسفارة إلى أوروبا، لأن السفارة إلى أوروبا كانت لأغراض سياسية محضة، وهي التفاوض بشأن الأسرى.

لا شك في أن الفترة الحديثة من التاريخ المغربي قد شهدت تطوراً كمياً ونوعياً للرحلة المغربية وهو ما يعني تحولاً كبيراً في المجتمع المغربي، فقد شهدت هذه الفترة الطويلة ظهور دولتين كبيرتين هما: دولة السّعديين ثم دولة العلويين اللتين تمكّنتا من إعادة الاستقرار وسيطرة الدولة على كل المجال الترابي المغربي، مما كان له الأثر الكبير في الأوضاع الاجتماعية والثقافية والفكرية، فنشطت حركة الرحلة سواء من أجل الحج أو العلم أو السفارة خصوصاً باتجاه الشرق.

وتذكر بعض الدراسات الحديثة بأن الاهتمام الذي أولته الدولتان لموضوع الحج قد ساهم إلى حدّ كبير في تنشيط حركة الحج، وذلك من خلال مجموعة من الخدمات والإنجازات. وبما أن الأمن في الطريق يشكل الهاجس المركزي بالنسبة إلى الحجاج، فقد أولته الدولة اهتماماتها وذلك بملاحقة قطّاع الطرق داخل المجال الترابي المغربي، ولا شك في أن الرحلة قد ازدهرت بعد أن عم الأمن كل المناطق المغربية، ولم يقتصر الأمر على

(1) حسن الشاهدي، مرجع سابق ص110-119.

الأمن بل عرفت هذه الفترة ازدهاراً للمراكز الأمنية عبر الطرق، التي شكلت مراكز الاستراحة عبر الطريق[1].

ولقد ساعد تدخّل الدولة في تنظيم ركب الحاج في تيسير عملية الحج والرحلة: فقد كانت الدولة توفّر له لوازم كثيرة بما فيها الحماية حتى يصل إلى مصر حيث يلتقي الركب المغربي مع الركب المصري. فالركب هو عبارة عن مؤسسة رسمية تضمّ فرقاً من الجيش والعلماء والهدايا والأموال لتوزيعها على الشّرفاء، بالإضافة إلى الوقف[2].

وإذا كان انتشار الزوايا نتاجاً لانتشار ظاهرة التصوف، فقد كان لذلك انعكاس مباشر على الرحلة والحج من خلال الأدوار الاجتماعية والثقافية والفكرية التي كانت الزوايا تقوم بها، ولذلك وفّرت للرحّالة الحاج الضيافة ومتطلبات الطريق. وفي رحلة أبي سالم العياشي إشارات إلى دور هذه الزوايا من خلال مشاهداته بمصر لزاوية أبي أحمد صالح، والتي ينزلها المغاربة على الخصوص[3].

لقد كانت الرحلة إلى الحج تتمّ في ظل نوعية بالعلاقات السياسية بين المغرب والمشرق كما سبق القول، منذ فترة حكم المرينيين ثم فيما بعد خلال فترة حكم السّعديين والعلويين، وعلى الرغم من الصراعات والمناوشات التي طبعت فترات عديدة من العلاقات بين المغرب والدولة العثمانية، فإن التواصل ظل مستمراً من خلال السّفارات والرسائل المتبادلة بين الطرفين، كما كانت تتم التوصية بركب الحاج المغربي. ويذكر حسن الشاهدي بأن حكام مصر كانوا يوفّرون للرحالة الحجاج المغاربة الحماية والعناية اللازمتين، بالإضافة إلى إسقاط الضرائب عنهم[4].

خصوصيات الرحلة المغربية

تتميز الرحلة المغربية من بقية الرحلات الأخرى بخصوصيات معينة تحولت إلى سمة بارزة في أدب الرحلات العربية، وإذا كان هذا يشمل كل الرحلات المغربية الحديثة فإن كل رحالة ورحلته تتميز هي أيضاً بخصائص تميزها من بقية الرحلات المغربية الأخرى وتندرج في هذا الإطار مجموعة من الخصائص يمكن أن نجملها في:

---

(1) نفسه، ص 112.

(2) نفسه ص 114.

(3) أبو سالم العياشي، **ماء الموائد**، الطبعة الحجرية الفاسية، ج 2، 1898.

(4) حسن الشاهدي مرجع سابق، ص ص 117 - 119.

أولاً: أن الرّحّالة المغاربة يعتمدون في تدوين رحلاتهم على تجاربهم الخاصة، وكما يعتمدون على روايات الآخرين من الرحّالة السابقين وهذا لا ينطبق على رحالة الفترة الحديثة، وإنما أيضاً الرحالة المغاربة والأندلسيين السابقين من أمثال: ابن جبير والعبدري وابن بطّوطة. . . إلخ[1].

ثانياً: أن دوافع الرحلة إلى المشرق العثماني راوحت بين أداء فريضة الحج وطلب العلم والسّفارة. وفي كثير من الأحيان تتداخل هذه الدوافع بعضها ببعض.

ثالثاً: يشكل الوصف القاسم المشترك بين الرحلات المغربية الحديثة والقديمة أيضاً: وقد جاءت رحلاتهم في هذا الصّدد مطبوعةً بكثرة الوصف الجغرافي والعمراني للطرق والمدن والقرى والأحوال الجوية والمساجد والمباني والقلاع والحصون، وأهوال البحر والآثار وطبائع الشعوب. . . إلخ[2].

رابعاً: الحضور القوي لذات الرحالة أثناء التدوين فهم يجعلون من أنفسهم عناصر مركزية في الرحلة، ولذلك فهم في كل مرة يعبّرون عن أحاسيسهم النفسية أمام كل تجربة سواء أكانت قاسية أم مفرحة: وغالباً ما يتم التعبير عن هذه الأحاسيس أثناء الوقوف أمام الكعبة المشرفة والمسجد النبوي. . . أو أثناء المخاطر والأهوال والبحر الهائج. . . أو أثناء مصادفة ظاهرة من الظواهر الإجتماعية المخالفة لشرع الله. أو مواجهة قطاع الطرق بالصحراء أو قراصنة البحر. . . إلخ.

خامساً: الاهتمام المكثف بقضايا الفقه والاختلافات والبدع التي صادفوها أثناء الطريق ويعكس هذا الاهتمام بعض الظواهر التي عمّت المجتمع العربي الإسلامي في تلك الفترة وموقف الفقهاء والمذاهب منها، وللتذكير فإن هذه الظاهرة قد ساهمت إلى حد بعيد في بروز ما سمّي بفقه النوازل ولا توجد رحلة من الرحلات المغربية لم تتطرق إلى مثل هذه الظواهر: العياشي، التمكروتي بن ناصر. . . إلخ.

سادساً: الاهتمام بالقضايا المعاصرة سواء كانت سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية أو ثقافية أو دينية. . .إلخ ولهذه المسألة أهمّية خاصة نظراً إلى تدوين الرحالة لمثل هذه القضايا التي عاصرها وشاهدها والتزم فيها الدقة والصدق، وتشمل هذه القضايا بعض الحروب

---

(1) عواطف محمد يوسف نواب، **الرحلات المغربية والأندلسية**، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، 1996، ص 76.

(2) نفسه، صص 78-82.

والثورات والعادات والتقاليد الاجتماعية كالاحتفال بظاهرة المولد النبوي بمصر، والتجارة ببعض الأسواق والتطرق إلى الاختلافات المذهبية، وكذا الاهتمامات الثقافية وخصوصاً الترجمة لبعض العلماء والمشايخ، نوعية الدروس التي تلقى ببعض المساجد كالأزهر مثلاً، الإجازات التي حصل عليها من قبل بعض العلماء وبعض المؤلفات المشهورة خصوصاً في التفسير والحديث... إلخ[1].

سابعاً: أن هذه الرحلات تضم نصيباً وافراً من الاستشهادات القرآنية والأحاديث النبوية والأدعية والأذكار والنظم والشّعر ويتوزع كل ذلك حسب المواقع والمواقف التي تتطلب مثل هذه الاستشهادات... وتبين هذه الظاهرة مستوى الرحّالة فكلهم فقهاء أو علماء كما تبين مستوى الثقافة السائدة لدى هؤلاء.

ثامناً: إن الرحلات المغربية تتميز بالأسلوب الواقعي «والعلمي» وهذا أمر طبيعي بالنظر إلى مستوى الرحّالة وثقافتهم، لذلك فهم يلتزمون إلى حد بعيد في تدويناتهم الأسلوب العلمي المدعم بالاستشهادات الدينية والتواريخ، مع الإشارة إلى بعض المؤلفات في الموضوع أو الرحالة السابقين، ولعل هذا ما منح الرحالة المغاربة صفات الصدق والأمانة والدقة[2].

وكما سبقت الإشارة إلى ذلك، فإنه على الرغم من القواسم المشتركة في خصائص الرحلة المغربية، فإن كل رحلة تتميز بخصوصيتها التي تتميز بها من غيرها والسبب في ذلك أن وراء كل رحلة رحالة، من ثقافة وعصر ومجتمع وقيم والطريقة في النظر وهذا ما يجعل رحلة العياشي تختلف عن ابن ناصر الدرعي، والرافعي عن ابن عثمان المكناسي، والزياني عن عبد السلام بن ناصر... الخ كما أن بعض الرحلات على شكل نظم شعري أو رسائل أو دليل للحاج... الخ وسوف نرى ذلك لاحقاً.

لا حاجة للتأكيد أن الرحلة المغربية إلى المشرق العثماني خلال الفترة الحديثة تشكل ظاهرةً أدبيةً وتاريخية بالغة الأهمّية، ذلك أن تدوين الرحالة لرحلته مكنتنا من معلومات قيمة خاصة وأنها تتضمّن مشاهداتهم عن المجتمع العربي: خصوصاً مصر والحجاز قد لا نجدها في كتب التاريخ المعاصر سواء من حيث الوصف الدقيق للحياة العامة والمدن والقرى والمسافات التي توجد بين المدن، والطرق التي يجب اعتمادها والصّعوبات التي واجهوها

---

(1) نفسه، صص 85-87.

(2) نفسه، صص 87 ـ 88.

أثناء الطريق، بالإضافة إلى تدوينهم للعلاقات الاجتماعية والعادات والتقاليد للمجتمع الشّرقي وللأنشطة الثقافية والتعليم وهي كلها معلومات قد لا توجد في المصادر التاريخية المدوّنة خلال تلك الفترة.

وعلى هذا الأساس، فإن الرحلة المغربية كما تذهب إلى ذلك معظم الدراسات «فن قائم بذاته زاخر بالكثير من المعلومات التي تهم المؤرّخ والجغرافي وعالم الاقتصاد وعالم الاجتماع. فأهمّيتها تتجلى بما تحويه من مادة علمية عن تلك النواحي مكتوبة بأسلوب أدبي منسق خال من الأساطير إلا ما ندر، والمعتمد على المشاهدة والسّماع في ملاحظة مختلف المظاهر ومن ثم تدوينها»[1].

ولعل التواصل الذي تم من خلال الحج ومجالس العلم بين علماء المغرب وعلماء المشرق قد أثرى الحياة العلمية بين المشارق والمغارب، وهذا ما يفسّر حرص جل الرحالة على تبادل الإجازات فيما بينهم وبين علماء المشرق، ونتيجةً لذلك أصبح الرحالة رسل علم ومعرفة وحلقة اتصال وتبادل فكري وعلمي بين المشرق والمغرب، فكما أنهم نهلوا من علوم المشرق قدموا مساهمات جديرة بالاهتمام في الحجاز ومصر، ولعل رواق المغاربة بالأزهر مثال واضح على ذلك. مما أتاح لأهل المغرب والأندلس النهل من علوم الشّرق على أيدي هؤلاء الرحالة الذين قاموا بتدريس تلك العلوم وخصوصاً علوم الحديث وحلقاته لمواطنيهم إلى جانب ذكرهم للمدارس ومنشئيها وأماكنها والعلماء المتصدّرين للتدريس فيها[2].

فلا شك إذن أن الرحلة تعد بامتياز أهم مصدر عن الحركة العلمية في المشرق والمغرب خلال الفترة الحديثة.

أما على المستوى الاجتماعي، فإن الرحلة المغربية تتضمّن معلومات لا يستهان بها تتعلق بما كان عليه أهل المشرق من عادات وتقاليد، وهو ما مكننا من التعرف عن قرب إلى المجتمعات العربية خصوصاً وأن كتب التاريخ الإسلامية كانت قد انصرفت إلى الحياة السياسية والحروب مع الصليبيين الشيء الذي أدى إلى إهمال الجانب الاجتماعي أي الحياة اليومية والمعيشية للمجتمع العربي سواء في الحجاز أو في مصر أو في إسطنبول، ولعل أهم مزية الرحالة المغاربة لهذه الفترة حسهم النقدي الذي كان يدفعهم إلى عدم السّكوت عن

(1) نفسه، صص 91 ـ 92.

(2) نفسه.

المظاهر السلبية التي عمت المجتمع العربي سواء في المشرق أو في المغرب لكنهم كانوا يشيدون في الوقت نفسه بالحسنة منها[1].

ولم تكن للرحالة المغاربة مواقف سلبية من الأحداث السياسية، التي عاصروها ويبدو ذلك جلياً من اهتمامهم بها الشيء الذي مكننا من معرفة الكثير عن الأحوال السياسية بالمناطق التي مروا أو استقروا فيها: بالحجاز ومصر، وكذا العلاقات السياسية التي كانت تربط أشراف مكة مع الدولة العثمانية أو ولاياتها أو الدولة المغربية خصوصاً في فترة حكم سيدي محمد بن عبد الله.

وفي الأخير يجدر بنا أن نشير إلى أن الرحلات المغربية للفترة الحديثة مدينة كثيراً لرحلات المغاربة والأندلسيين ما بين القرنين الثالث عشر والرابع عشر من مثل: ابن جبير (1145م ـ 1217م)، الرعبني (1195م ـ 1267م)، ابن رشيد (1258م ـ 1621م)، العبدري (1287م)، التجيبي السبتي (1271م ـ 1329م)، ابن جابر الوادي ـ آشي (1274م ـ 1384م)، ابن بطوطة (1303م ـ 1368م)، البلوي (1313م ـ 1387م)، فمن خلال تجارب هؤلاء ظهرت الرحلة المغربية وتحولت إلى تقليد سار عليه رحالة العصر الحديث وجعلوه مزية تميز العلماء والمتصوفة والطلبة غير أنهم أضافوا إليه الشيء الكثير، كما سوف نرى فيما بعد.

1 ـ تقديم الرحالة

إن دراسة التمثلات الجماعية لا يمكن أن تتم دون الأخذ في الاعتبار مضمون الصورة الذي قام بإنتاجها فالأخذ في الاعتبار لهذين العنصرين أمر ضروري لفهم واستيعاب الانتقال من الواقع الموضوعي إلى المتخيل المشاهد. ولذلك فان إنجاز هذا النوع من الدراسة يفرض من أجل التعمق والدقة الجمع بين مناهج مأخوذة عن تخصصات مختلفة: النقد التاريخي، السميائيات، علم النفس التحليلي... إلخ بمعنى آخر تعدّد الاختصاصات (Interdisciplinarité). إننا نعتقد ـ في عملنا هذا ـ أن العامل الإنساني بمعنى شخصية الرحالة تكوينه، عمله، ثقافته، ولما لاسنه أيضاً أثناء الرحلة عناصر ذات قيمة كبيرة بحيث أنها تؤثّر بعمق في طريقة النظر إلى الواقع والأحكام وكذا إعادة إنتاج الواقع. إضافةً إلى ذلك فإن الرحّالة عند زيارتهم للشّرق كانوا يحملون معهم عناصر ثقافية الأحكام المسبقة، الأفكار، قراءات سابقة كانت حتماً توجه طريقة نظرتهم وإدراكهم وتحليلهم للأشياء، من أجل التأكد

(1) نفسه، ص 93.

من ذلك سوف نقوم بعرض الخصائص المميزة لكل رحالة علاقته بعصره، وكذا علاقته بالحدث أي الرحلة. وما من شك في أن هذه العملية سوف تمكننا من الخروج بمعطيات بالغة الأهمّية قبل الإقدام على تقديم الشّرق العثماني كما شاهده رحالة القرنين السابع عشر والثامن عشر.

أ ـ رحالة القرن السابع عشر

ابن مليح السّراج: المؤثّرات الكبرى في حياة ابن مليح السراج:

1 ـ **الانتماء الاجتماعي**: يعتبر ابن مليح السّراج مؤلف رحلة «أنس الساري والسارب. . .» من بين الأعلام المجهولين في تاريخ الأعلام المغربية، فلا نعرف عنه إلى الآن إلا بعض المعلومات البيوغرافية الضئيلة، فاسمه ورحلته السابقة الذكر لا وجود لهما في المصادر القديمة لعلماء المغرب.

ويبدو أن الذي عرف بهذه الشّخصية هو مخطوط الرحلة[1]، ومن خلاله تمكنا من التعرف إلى صاحبها: وهو أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن محمد القيسي الشهير بالسّراج والملقب بابن مليح. وقد نسب نفسه إلى مراكش، وقد أشار صاحب «الإعلام لمن حل مراكش وأغمات من الأعلام» إلى أن ابن مليح ومن خلال نسبه القيس أنه عربي.

وهو الاتجاه نفسه الذي يذهب إليه الأستاذ محمد الفاسي محقّق مخطوط الرحلة. واعتماداً على كتاب «التشوف إلى رجال التصوف»: فإن ابن مليح ينتسب إلى أبي العباس أحمد بن محمد القيسي المعروف في مراكش يومئذ، ولم يكتف الفاسي بذلك بل رجح أيضاً أن يكون نسب هذه الشخصية المغربية ينتهي إلى أحد العلماء الأندلسيين النازحين إلى مراكش خلال القرن السادس عشر، وهو محمد بن عبد الرحمان بن أحمد بن عبد الرحمان بن طاهر القيسي ويعتقد أن هذا العالم الأندلسي هو مؤسس الأسرة القيسية بمراكش[2].

ويتضح من خلال السّياق العام للرحلة أن ابن مليح كان في عداد موكب رسمي بعثه الوليد بن زيدان السّعدي يحمل من ضمن ما يحمله هدية للحرم النبوي الشريف، وهي العادة

(1) العباس بن ابراهيم، **الإعلام بمن حل بمراكش وأغمات من الأعلام**، تحقيق عبد الوهاب بن منصور، ج 6، الرباط 1977 ص 256.

(2) محمد المنوني، **المصادر العربية لتاريخ المغرب**، مرجع سابق، ج 1، ص ص 151–152.

التي سار عليها السلاطين المغاربة وحافظوا عليها فيما بعد. غير أن المعلومات الواردة في الرحلة لا تسمح بتحديد وضعية ابن مليح في عداد هذا الركب هل كان في عداد الوفد الرسمي؟ أم كان في عداد الركب فقط؟

إن الغرض من طرح هذا التساؤل هو السعي لتحديد الانتماء الاجتماعي لابن مليح السّراج خصوصاً وأن القيام بفريضة الحج يتطلب في الغالب إمكانات مادية ومعنوية كبيرة. فهل توافرت هذه الإمكانات لابن مليح؟ يجب الإقرار منذ البداية بأن المصادر التاريخية لا تسعفنا للإجابة عن هذا السؤال. ولذلك فإن ملجأنا الوحيد هو نص الرحلة فقط.

ويبدو من خلال الرحلة، أن ابن مليح تمكن من تغطية مصاريف رحلته الحجية الشيء الذي مكنه من أداء الفريضة، يقول: «فلما زعزعتني رياح الاشتياق وطار القلب بأجنحة الأشواق إلى مشاهدة تلك الآفاق ومنّ الله علي بالمسير على مراكب التيسير إلى ذلك الجانب الخطير وساعدت المقادير في الموارد والمصادر، محفوفاً في الذهاب والإياب بسياج الكرامة ومكنوفاً بسرادق العافية والسلامة »[1].

ولعل هذه الإشارات القيمة تؤكد أن مليح السّراج لم يكن من الأغنياء والأثرياء ولا أيضاً من الفقراء المحتاجين، كما أن تأكيداته في الصفحات الأولى للرحلة تكشف عن قناعاته الاجتماعية المبنية على أسس دينية، وهي: أن الله قد قسّم الأرزاق بين الناس لحكمة. وبالنسبة إليه فإن اليسر المادي يشكل خطورةً على صاحبه إن لم يسخّره للخير والقيام بالحج. وقد أورد في ذلك عدة أحاديث نبوية تؤكد على ذلك منها: «من مات وهو موسر ولم يحج فليمت إن شاء يهودياً وإن شاء نصرانياً».

2 ـ الانتماء الثقافي

لا شك في أن ابن مليح السّراج كان عالماً وشيخاً وفقيهاً إذ تكشف نصوص الرحلة عن تكوينه وثقافته القائمين على الدين والعلوم الشّرعية والتصوف. . . الخ. كما تكشف أيضاً عن

(1) محمد الفاسي، الرحالة المغاربة وآثارهم، **مجلة دعوة الحق**،ع 3، السنة 2 - 1974، ص 23.

«أنس الساري والسارب من أقطار المغارب إلى منتهى الآمال والمآرب سيد الأعاجم والأعارب»، لابن مليح محمد بن أحمد بن عبد العزيز القيسي المراكشي الملقب بالسّراج، تحقيق: د. محمد الفاسي، مطبعة محمد الخامس الثقافية والجامعية بفاس 1970.

مستوى وأسماء الشّيوخ الذين جالسهم وتكون وتربى على أيديهم وهؤلاء بدون شك هم صانعو العلم والثقافة في هذه الفترة من تاريخ الدولة السّعدية، وصانعو أيديولوجيتها أيضاً. فقد تبنّت الدولة السّعدية الزاوية الجزولية[1]، وهو ما مكن التصوف من الانتشار والاتساع بشكل خطير خصوصاً في الجنوب المغربي أسفر عن تكون حركة دينية كبيرة كان لها الدور الفعّال في تحريك آلة الجهاد، ويمكن أن نلمس ذلك من خلال المقولة التي ينسبها عبد الكريم كريم إلى إمام الجزوليين: ابن سليمان الجزولي التي مفادها: «إن دولتنا دولة المجتهدين المجاهدين في سبيل الله»[2]. وفي هذا السّياق لا تختلف المصادر التاريخية المغربية عن الدور الذي قام به: محمد بن مبارك، وحسن بن عثمان، ومحمد بن عبد الرحمان في التأسيس الإيديولوجي للدولة السّعدية[3]. وعلى الرغم من بعض المصادمات التي وقعت بين السّعديين وبعض زعماء الزوايا، فإن تأثيرها كان واضحاً في الحياة الدينية والثقافية والاجتماعية[4]. وهو ما كان يدفع السلاطين السّعديين إلى تقريب بعض زعماء الصوفية[5]، وتمتيع بعض مؤسسات الزوايا بالامتيازات[6]. غير أن الزاوية الدلائية، شكلت أهم عنصر مناهض للدولة السعدية. وقد حدثت بين الطرفين مواجهات حادة إلى درجة أنها شغلت إلى حد بعيد سياسة الدولة الداخلية[7].

وبناءً على ما سبق، فإنه من البديهي أن يتأثر عالم من حجم ابن مليح السّراج بتلك البيئة الثقافية التي كانت تتأسس على التصوف، وهذا ما يفسّر ذلك الأسلوب الديني والروحي الذي كتب به الرحلة، وككل متصوّف من ذلك العصر حرص ابن مليح على زيارة الزوايا والصالحين منذ خروجه من المغرب، فهو يذكر أنه توجه إلى أغمات ووريكة «قصد التبرك بأوليائها»[8]. وأثناء مقامه بالمشرق خصوصاً في مصر حرص ابن مليح على الاتصال ولقاء

(1) نفسه، ص ـ أـ .
(2) عبد الكريم كريم، مرجع سابق. ص 35.
(3) نفسه. ص52,.
(4) إبراهيم بركات: **السياسة والمجتمع في العصر السعدي**، دار الرشاد الحديثة الدار البيضاء 1987، ص 108.
(5) عبد الكريم كريم، مرجع سابق، ص 35. من الأئمة الآخرين الذين نادوا بالجهاد العالم حسن بن عثمان شيخ جزولة والإمام محمد بن مبارك.
(6) نفسه، صص 37-38.
(7) ابراهيم حركات، المرجع السابق، ص 338.
(8) ابن مليح السّراج، الرحلة، ص 13.

كبار العلماء من أمثال: أبي الحسن الأجوري الذي كان يدرس بالأزهر الشّريف وكذلك الإمام العباس أحمد المعروف بالكلبي. . . الخ[1].

وعلى الرغم من أن هدف الرحلة كما يصرّح صاحبها هو الحج، فإن ابن مليح جعل من لقاء العلماء بالمشرق تكويناً إضافياً له وهو بذلك يسير على تقليد سار عليه المغاربة من قبل وهو أن تكوينهم يظل يشكو النقص ما دام لم يزر المشرق وعلماءه ومساجده. وقد أوردت ليلى الصباغ أن الأديب المغربي حسين بن قاسم الملقب بحسام الدين المغربي الدرعي المتوفّى عام 1011هـ/ 1603م عندما سئل عن أسباب تغربه ومجيئه إلى بلاد الشام، قال: «هذا أمر قدره الله، وكان في نفسي مشاهدة أفاضل الديار الدمشقية والتعبد بالجامع الأموي حتى بلغني الله الأمل»[2].

إن شخصية ابن مليح السّراج شخصية صوفية بل جزولية ذلك أنه عندما تعرض للشيخ أبي عمر والقسطار (وهو أحد أقطاب الجزولية في تلك الفترة) لم يشر إلى ما يوحي أن تصوفه غير ذلك بل أشاد به ورفع من شأنه: «وكان ممن غلب عليه الأنس بالله والاتكال على مولاه عابد وقته، وفاضل زمانه، وكان رحمه الله من الأئمة العارفين بالله»[3].

3 ـ الانتماء السياسي

لا نتوفر على أي معطيات يمكن أن تدلنا على الانتماء السياسي لابن مليح السّراج فالظاهر أن هذه الشخصية اهتمت بالعلم والدين والتصوف، ولم تكن لها مواقف سياسية. غير أن وجوده في عداد الركب الذي أرسله الوليد بن زيدان السّعدي إلى الحج يدفعنا إلى الاعتقاد أنه كان مسالماً إن لم نقل مؤيداً خصوصاً وأنه حرص في رحلته على ذكر إخراج هدية السلطان عندما حل الركب بالمدينة المنوّرة. وبالإضافة إلى ذلك فإنه إذا كان ابن مليح جزولياً فإن الزاوية الجزولية وكما سبق الذكر، هي التي قعدت أيديولوجيا للدولة السعدية، وبالتالي فإننا نرجح أن لا تكون مواقف ابن مليح معارضة للسعديين.

(1) هو شيخ المالكية بالديار المصرية، كانت الأسئلة تبعث له من المغرب وكانت فتواه معتمدة بالمغرب. ابن مليح السراج، **الرحلة**، ص 49.

(2) ليلى الصباغ، الوجود المغربي في المشرق المتوسطي في العصر الحديث، **المجلة التاريخية المغاربية**، العدد 7 ـ 8، 1987، تونس، صص 79 ـ 80.

(3) ابن مليح السراج، **الرحلة**، ص 49.

أبو سالم العياشي

1 ـ انتماؤه الاجتماعي

على عكس سابقه نتوفر على معطيات بيوغرافية مهمة حول هذه الشخصية الفريدة. إنه أحد الأعلام الكبار في المغرب، اسمه أبو سالم عبد الله بن محمد بن أبي بكر بن يوسف بن موسى بن محمد بن يوسف العياشي[1]، ويلقب بالعياشي نسبة إلى قبيلة آيت عياش بالصحراء في أحواز سجلماسة. وقد ولد العياشي أواخر شعبان من عام 1037هـ، الموافق أيار/مايو 1628م. وقد قضى حياته في الاشتغال بالعلم والترحال إلى أن وافته المنية بسبب الطاعون الذي انتشر بطريقة مرعبة خلال القرن الحادي عشر الهجري أتى إثرها على أعداد كبيرة من ساكنة المغرب عام 1090م[2].

والعياشي كما تذكر المصادر ينتمي إلى أسرة علمية اشتهرت بالعلم والمعرفة، فأبوه الشيخ أبو عبد الله محمد بن أبي بكر العياشي هو مؤسس الزاوية العياشية. وإخوته كانوا أساتذة بالزاوية بعد رحيل والدهم. واعتماداً على الإفراني، فإن والد العياشي كان أحد زعماء الصوفية: «كان رحمه الله خيراً ديناً أدرك جماعة من الشيوخ أجلهم سيدي أحمد أدفال الشوستاني وسيدي أبو الطيب الميسوري»[3]. ويبدو أنه منذ صغر العياشي توافرت له بيئة تمكنه من تكوين رفيع جعله رحالة تميز. فقد تعدّدت رحلاته للحج: 1649م، 1653م، 1661م، ثم 1658م. ويمكن اعتبار ذلك مؤشراً لتوفره على إمكانات مادية كبيرة مكنته بالإضافة إلى الرحلات من شراء الكتب النفيسة. ونعتقد أن مصدر هذا الرخاء المادي يكمن في ما كانت تتوفر عليه الزاوية العياشية من امتيازات ضخمة توفّر لزعيمها إمكانات الرحلة واقتناء الكتب. . . إلخ.

---

(1) محمد الأخضر، **الحياة الأدبية في المغرب على عهد الدولة العلوية**، دار الرشاد الحديثة ط 1، الرباط 1977. ص90.

(2) هناك اختلاف نسبي حول سنة ولادة العياشي ووفاته بالتقويم الميلادي، فهناك من يرجعها إلى عام 1627م بدل 1628م ووفاته يتم إرجاعها إلى عام 1680م وحتى 1679م. ومن هؤلاء ابراهيم شحاتة في كتاب «أطوار العلاقات المغربية العثمانية».. في حين جاءت سنة ولادته ووفاته عند آخرين كمحمد الأخضر في كتابه «الحياة الأدبية على عهد الدولة العلوية» مطابقة للسنوات التي جاء ذكرها عند ليفي بروفنسال في كتابه «مؤرخو الشرفاء». أما بقية المؤلفات فإنها تورد سنة ولادته ووفاته بالسنة الهجرية فقط. دون إعطاء السنة الميلادية الموافقة لها.

(3) محمد الصغير الإفراني، **صفوة من انتشر من أخبار الصلحاء القرن الحادي عشر**، طبعة حجرية، فاس، ص 134.

2 ـ الانتماء الثقافي

شكلت الزاوية العياشية التي أسسها والد العياشي أول مدرسة تكون فيها أبو سالم. فقد درس على يد والده ثم أخيه عبد الكريم[1]. بعد ذلك غادر الزاوية قاصداً رباط وادي درعة ليخضع لتكوين آخر على يد أبي عبد الله محمد بن ناصر، شيخ الطّريقة الصوفية، ثم بعد ذلك حط رحاله بمدينة فاس ليتلمذ على يد خطيب جامع الأندلس: حمدون الأبار، والشيخ محمد ميارة، والعالم عبد الرحمان بن القاضي، وعبد القادر الفاسي الذي أجاز العياشي في منتصف شعبان عام 1063هـ الموافق تموز/ يوليو عام 1653م[2].

غير أن أبا سالم لم يكتف بما حصل عليه من تكوين على يد علماء المغرب فغادر المغرب باتجاه المشرق، من حيث هو مركز للعلم والمعرفة. فقد أقام بمكّة والمدينة والقدس والخليل والشّام ومصر، وطوال مدة تجواله التقى العياشي علماء كباراً وأخذ عنهم: مثل الشيخ علي الأجوري المتوفّى عام 1066هـ، والشيخ أبي محمد الثعالبي المتوفّى عام 1080هـ، والشيخ أبي إسحاق الشّهرزوري السعراني المتوفّى بالمدينة عام 1101هـ[3]. وكذلك الشيخ الشهاب الأميني[4]. ومن خلال هذا التجوال واللقاءات صار العياشي عالماً وفقيهاً وأديباً ومتصوّفاً ومن أهم الرحّالة المغاربة للقرن الحادي عشر الهجري، السابع عشر الميلادي ذلك أن رحلة «ماء الموائد» جاءت لتلخص قيمته وتكوينه وثقافته. وقد حظيت هذه الرحلة باهتمام كبير من قبل الباحثين والدارسين وقد قال فيها الشيخ المسناوي:

«جمة الفوائد، عذبة الموارد، غزيرة النفع، جليلة القدر، جامعة من المسائل العلمية المتنوعة ما يفوق الحصر سلسلة المساق والعبارة، مليحة التصريح والإثارة، كرحلة العلامة الضابط أبي عبد الله بن رشيد الفهري المسمّاة «بملء العيبة»»[5].

ونظراً إلى تأثره بالطريقة الصوفية الشاذلية، فقد كان حضور ذلك قوياً في طريقة حياته وعلمه ومؤلفاته وإعراضه عن الدنيا وملذّاتها.. ولعل هذا الموقف التصوفي يفسّر إلى حد ما إعراضه عن منصب القضاء في مراكش حينما عرضه عليه المولى الرشيد[6]. وترجع بعض الدراسات تصوف

(1) محمد حجي، مرجع سابق، ص 509.
(2) ليفي بروفنسال، مرجع سابق، ص 185.
(3) نفسه.
(4) محمد الأخضر، مرجع سابق، ص 92.
(5) عبد الحي الكتاني، **فهرس الفهارس**، ج 2، فاس 1347هـ، ص 211.
(6) محمد الأخضر، مرجع سابق، ص 94.

العياشي إلى تأثر هذا الأخير بكبار شيوخ التصّوف في عصره أولهم الشيخ أبو يوسف السجستاني المراكشي، والشيخ أبو اللطف الوفائي المصري، والشيخ عمر العلي المقدي[1].

وبالنظر إلى عدد الرحلات التي قام بها العياشي وكذا رحلته الضّخمة وما دونه بها من مشاهدات ومعلومات قيمة فقد استحق كما قال محمد الأخضر وصف الرحّالة الشهير، وبذلك وجد مكانه في كتاب «مؤرّخو الشرفاء» من بين أصحاب التراجم في القرن الحادي عشر الهجري[2].

3 ـ الانتماء السياسي

إذا كان العياشي بهذا المستوى العلمي الرفيع، هل كان له اهتمام بالسياسة أم ظل بعيداً عن مجالاتها؟ وقبل الشّروع في البحث عن الإجابة، يجدر بنا التذكير أن الذين اهتموا بالعياشي ومؤلفاته لم يتطرقوا إلى مواقفه عن السياسة، ولذلك فنكاد لا نعرف شيئاً عن هذا الجانب، هذا على الرغم من الفترة الحرجة التي عاش فيها العياشي مع نهاية الدولة السّعدية وبداية الدولة العلوية، وما شهدتها من أحداث سياسية وعسكرية كبرى كان لها الأثر الكبير في الواقع المغربي. ولعل صمت المصادر والكتب يثير الاستغراب والفضول وشهية البحث. فلقد سبقت الإشارة إلى أن والد العياشي هو مؤسس الزاوية العياشية وكان على علاقة بالزاوية الدلائية إلا أنه اختلف عنها من حيث المواقف السياسية. فالدلائيون كما هو معروف ثاروا على عهد محمد الشيخ السعدي وخاضوا مواجهات عنيفة ضد الدولة العلوية عند بدايتها في عهدي محمد الشريف والمولى الرشيد وهو ما أدى إلى نهايتهم وتخريب زاويتهم ونفيهم في 8 محرم 1079هـ الموافق حزيران/ يونيو 1668م، على يد المولى الرشيد وحدث من هذا النوع ومن هذا القبيل لا يمكن أن لا يخلف آثاراً سلبية في نفوس أتباع الزوايا خصوصاً بالأطلس والجنوب. فهل تأثر أبو سالم العياشي بهذا الحدث؟ وما كان رد فعله؟ عندما تولى العياشي مشيخة الزاوية انصرف للدين والعلم والمعرفة ولم يشغل نفسه وأتباعه بالسياسة والمواجهة مع الدولة. وقد يفسّر ذلك بالنفور من السياسة ومتاعبها غير أن بعض الأحداث قد تعني غير ذلك، فقد سبقت الإشارة إلى إعراض العياشي عن منصب القضاء بمراكش حينما عرضه عليه المولى الرشيد، ونعتقد أن هذا الإعراض لم يكن ناتجاً من فراغ بقدر ما كان يستبطن موقفاً سياسياً

---

(1) نفسه ص، 92.

(2) نفسه، ص 90.

معارضاً. . . استوعبه المولى الرشيد فكان رد فعله نفي العياشي وأسرته إلى فاس حيث أجبروا على الإقامة فيها طوال 1083هـ.

وإذا كانت الدولة العلوية ما زالت في بدايتها وتبحث عن دعم معنوي أو المشروعية، فإن أبا سالم رفض أن يكون الجسر إلى ذلك. . . وعلى هذا الأساس فإن مواقف العياشي السياسية ليست في الأدوار التي قام بها، وإنما في النهج الذي سار عليه واختلف فيه مع السلطة ومع الزاوية الدلائية.

ويورد الأفراني رواية ذات مغزى سياسي تتعلق كما يقول بإحدى كرامات والد العياشي المتوفّى، ذلك أن السلطان الرشيد نقم على العياشي وعلى أسرته فضاق بهم الأمر في فاس: «فرأى بعض أولاده أظنه أبا سالم ـ النبي صلى الله عليه وسلم هو وأبوه. . . يقول له يا رسول الله أنظر ما فعل ولدك بأولادي. فقال عليه السلام: العيد الأضحى، فانتبه الرائي ولم يدر معنى ذلك فلما كان يوم عيد الأضحى وكان قريباً من وقت الرؤيا مات السلطان المذكور فرجعوا إلى ديارهم»[1]. ومعنى ذلك أن العلاقة بين السلطان والزاوية لم تكن على ما يرام وبالتالي فإن ذلك لا يمكن أن ينبني إلا على مواقف سياسية متبادلة بين الطرفين. ويدفعنا هذا الاستنتاج إلى القول: بأن الانتماء السياسي لأبي سالم العياشي يتأسس على معارضته لسياسة المولى الرشيد لكن دون مناهضتها أو الخروج عليها، كما فعلت الزاوية الدلائية: ويصدق في هذا السّياق القولة الشهيرة: «وراء كل رجل دين رجل سياسة».

لقد كانت للعياشي طموحات علمية كرس حياته من أجلها، فارتحل بين المغرب والمشرق فكانت ثقافته موسوعية وشاملة غطت جل ميادين المعرفة[2].

---

(1) الإفراني، مصدر سابق، ص 213.

(2) ترك العياشي مؤلفات غزيرة نذكر البعض منها:

- **ماء الموائد أو الرحلة العياشية + الرحلة الصغرى.**
- **شرح المعلى.**
- **معونة المكتسب وبغية التاجر المحتسب.**
- **أجوبة الخليل عما استشكل من كلام خليل.**
  رسالة في معنى «لو» الشرطية.
- **نظم أصول الطريقة لأحمد زروق.**
- **اقتفاء الأثر بعد ذهاب أهل الأثر.**
- **تحفة الأخلاء بأسانيد الإجلاء.**
- **قصائد شعرية** ... الخ.

=

محمد المرابط الدلائي

1 ـ الانتماء الاجتماعي

إنه أحد وجوه الفترة الانتقالية ما بين أواخر العهد السّعدي وأوائل العهد العلوي. اسمه الكامل: محمد بن أبي بكر بن سعيد بن أبي أحمد بن محمد المرابط الدلائي. ويعتقد أنه الجد الأعلى للدلائيين. وقد اشتهر بعدة ألقاب منها الصغير، والغريب، لكن اشتهر بالمرابط. ويذكر ابن الطيب القادري أن الدلائي كان صوفياً متقشّفاً في الملبس زاهداً في الدنيا[1]. أما سليمان الحوات فيرجع لقب المرابط إلى والد الدلائي والتصق به طوال حياته[2].

أما لقب الصغير فقد أطلق عليه تمييزاً له من بقية إخوته الذين كانوا يحملون الاسم نفسه أي محمد[3]. وكان كما يبدو أصغر إخوته. ويبقى لقبه الغريب، فحسب القادري فإنه يرجع إلى الشيخ سيدي محمد بن عبد الله السوسي الذي لقيه في طريقه إلى الحج فقال له: «المرابط الغريب في هذا البلد»[4].

وقد نشأ اختلاف كبير بين المهتمّين بتحديد نسب محمد المرابط الدلائي كما غيره من علماء الزاوية الدلائية خصوصاً عند المشارقة[5]. فالدلائيون ينتسبون إلى أرض الدلاء ولذلك نسب البعض المرابط الدلائي إلى دلاية والبعض الآخر قال إنه فشتالي وهناك من قال إنه فستالي ففي «خلاصة الأثر» نجد: محمد المرابط بن أبي بكر أبو عبد الله، شهر بالصغير الدلائي القشتالي[6]. وفي «إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون» أيضاً[7]. أما صاحب تحقيق كتاب تسهيل الفوائد فقد نسبه إلى قشتالة[8].

= حول الزاوية العياشية نقرأ أيضاً:

ـ محمد حجي، **الزاوية الدلائية ودورها الديني والعلمي والسياسي**، ط2, ـ 1988.

ـ محمد المنوني، الزاوية الحمزاوية، **مجلة تطوان**، العدد 8، السنة 1963.

(1) ابن الطيب القادري، **نشر المثاني لأهل القرن الحادي عشر والثاني**، المطبعة الحجرية بفاس 1892، ج2. ص 33.

(2) سليمان الحوات، **البدور الضاوية في التعريف بالسادات أهل الزاوية الدلائية**، مخطوط بالخزانة العامة بالرباط، رقم 261 د.ص 134.

(3) ابن الطيب القادري، مصدر سابق. ص 291.

(4) نفسه.

(5) محمد المحبي، **خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر**، مطبعة الرهبة، القاهرة، 1248/ 1832، ج 4 ص 203.

(6) نفسه.

(7) محمد البغدادي، **إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون عن أسامي الكتب والظنون**، طبع في طهران 1878 ج 1 ص 458.

(8) محمد كامل بركات، **تسهيل الفوائد لابن مالك**، طبعة مصر، 1987 ص 79.

ويتفق المؤرّخون على أن محمد المرابط الدلائي ولد عام 1021هـ / 1612م، اعتماداً على ما ذكره تلميذه اليوسي. «وكانت ولادته رحمه الله سنة إحدى وعشرين وألف»[1]، بحاضرة الدلاء الجديدة التي بناها محمد الحاج حوالى عام 1048هـ/ 1638 م.

ويرجع المؤرّخون أصل الدلائيين إلى جدهم عمر الجاطي ثالث أجداد الشيخ أبي بكر مؤسس الزاوية الدلائية، ولا نعرف عنهم شيئاً باستثناء أنهم كانوا على مرتبة كبيرة من العلم والزهد والتقوى وهو ما دفع السلاطين السعديين إلى احترامهم وتقديرهم. ويذكر بأن محمد الشيخ السعدي كان قد أصدر ظهيراً أوصى فيه بتعظيم الشيخ محمد بن أحمد الدلائي.

كما أن والد المرابط الدلائي كان أحد أساتذة الزاوية الدلائية فقد تعلم على يد والد أبي بكر الدلائي مؤسس الزاوية وعلى يد علماء كبار وفدوا على الزاوية من أمثال: أبي العباس أحمد بن القاضي وأبي عبد الله الدرعي. ويشهد له اليفراني بأنه كان على درجة كبيرة من العلم منقولة ومعقولة وكرس حياته للتدريس وإفادة الوافدين من الطلبة والعلماء[2].

ولم يكن للمرابط الدلائي إلا ابن واحد أشرف على تربيته وتعليمه فكان نموذجاً لوالده في علمه وتصوفه. وقد رافق والده في رحلته إلى الديار المقدّسة عام 1079هـ/ 1668م. وبعد عودتهما إلى المغرب اشتغلا بالتدريس بالقرويين بفاس. يبدو إذن أن المرابط الدلائي نشأ في بيئة ثقافية خاصة كان لها الأثر الكبير في تشكيل شخصيته المعرفية. وحسب المهتمّين بترجمة المرابط الدلائي فإنه يعد «الدرة اليتيمة للأسرة ومفخرتها العلمية»[3].

وقد اختلف المؤرّخون حول تاريخ وفاة المرابط الدلائي فحسب صاحب خلاصة «الأثر» يقول: «فأقام بها ـ أي فاس ـ إلى أن مات وكانت وفاته في سنة تسعين وألف1090هـ/ 1679م»[4]. أما محمد كامل بركات فيجعلها في عام 1094هـ/ 1682م[5].

أما بقية المصادر الأخرى فتتفق على أن وفاة المرابط الدلائي كانت في 25 جمادى

---

(1) حسن اليوسي، **الفهرست**، مخطوط بالخزانة العامة بالرباط، رقم 1234 ك. ص 67.
انظر أيضاً: جعفر الكتاني، **سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس بمن أقبر من العلماء والصلحاء بفاس**، المطبعة الحجرية فاس 1316هـ/ 1898م، ج2، ص 92.

(2) الإفراني، مصدر سابق، ص 245.

(3) حسن جلاب، المرجع السابق، ص 57.

(4) محمد المحبي، مصدر سابق، ص 204.

(5) محمد كامل بركات، مصدر سابق. ص 79.

الثانية عام 1084هـ/ 1687م. بالوباء الذي ضرب المغرب نهاية القرن السابع عشر «وتوفّي صبيحة يوم السبت جمادى الأخيرة سنة تسع وثمانين وألف عن تسع وستين سنة»[1].

2 ــ الانتماء الثقافي

تتفق جل الدراسات على أن المرابط الدلائي أخذ تكوينه في الزاوية الدلائية على يد والده ثم علماء آخرين. غير أن الملاحظ أن الدلائي اكتفى بالتعلم بالزاوية دون أن يرتحل إلى مراكز علمية أخرى وتفسير ذلك يكمن في:

ـ أولاً: أن الزاوية الدلائية كانت تشكل قطباً ثقافياً متميزاً وفريداً.

ـ ثانياً: أن الزاوية استطاعت أن تجلب إليها العلماء الكبار الذين اشتهروا في تلك الفترة: «إن الثقافة اللغوية المتينة التي كانت موجودة في زاوية الدلاء حيث درس اليوسي هي التي أحيت دماء الأدب في المغرب بعد عدم»[2].

ولعل هذا ما دفع محمد حجّي إلى اعتبار «. . . الزاوية من أحسن البقاع التي يلجأ إليها العلماء، حيث يجدون الطمأنينة وراحة البال وينعمون بكرم ضيافة أهلها فيتفرغون للعلم وتدارسه»[3].

وعلى هذا الأساس، كان جل طلبة الدلاء لا يرتحلون طلباً للعلم كما هي العادة عند جميع الطلبة، وإنما كانوا يكتفون بالعلم الذي يدرس بزاوية الدلاء.

ونشير في هذا الصدد إلى أن ما أخذه المرابط الدلائي عن بعض علماء المشرق خلال رحلته الحجازية عام 1079هـ/ 1668م. لم يكن في سياق طلب العلم، وإنما هي كما يذكر حسن جلّاب تبادل الآراء والإجازات بين عالم مغربي والعلماء المشارقة[4]. وما دامت الزاوية الدلائية هي المدرسة التي تكون داخلها المرابط الدلائي، فإن العلوم التي كانت تدرس بها هي التفسير والفقه وأصوله والتصوف والأدب واللغة، ومن هذا المنطلق فإنها أي الزاوية تقوم بتكوين خاص بحيث تسعى إلى تخريج رجال يوظفون لأغراض الزاوية وهي العلم والثقافة.

وقد تأثر المرابط الدلائي خلال فترة تكوينه بالإضافة إلى والده وإخوته بالشيخ أبي

(1) حسن اليوسي، **الفهرست**، مصدر سابق، ص 67.

(2) عبد الله كنون، **خل وبقل**، المطبعة المهدية بتطوان، بدون تاريخ، ص 245.

(3) محمد حجي، **الزاوية الدلائية**، مرجع سابق، ص 71.

(4) حسن جلاب، مرجع سابق. ص 59.

العباس أحمد بن عمران الفاسي[1]. وكذا المتصوف الزاهد محمد بن عبد الله السّوسي[2]، الذي كانت تربطه به علاقة خاصة ولازمه مدة طويلة من الزمن. وبالنظر إلى التكوين الذي حصل عليه المرابط الدلائي وتفوقه في مجالات متعدّدة كالتفسير والحديث والفقه والشعر، فقد أهله ذلك ليتولى منصب التدريس بالزاوية مدة طويلة وقصده لهذا الغرض الطلبة والعلماء[3].

وتذكر كتب التراجم أن الذين أخذوا عنه كثيرون وتؤكد أسماؤهم تفوق المرابط الدلائي العلمي والمعرفي. فقد أخذ عنه ابن أخيه أحمد بن المسناوي الدلائي، وولده محمد، والمؤرخ أبو العباس سيدي أحمد بن العدل الأرضى، وسيدي عبد القادر الحسني[4]، والشيخ أبو علي بن مسعود اليوسي[5]، وهو معروف كأحد علماء المغرب خلال القرن الحادي عشر الهجري/السابع عشر الميلادي، بالإضافة كما يذكر صاحب «السلوة» إلى: عبد السلام بن الطيب القادري[6] أحد رجالات المغرب الحديث.

وبالإضافة إلى التدريس يذكر صاحب «البذور الضاوية»، أن المرابط الدلائي مارس الخطبة والإمامة بمسجد الزاوية: «وكان ملازماً للخطابة والإمامة بمسجدهم الأعظم على رفعة قدره علماً وجاهاً محتسباً إلى الله[7]».

وبالاعتماد على الذين ترجموا للمرابط الدلائي، فإنه قد تولى الخطابة في حياة والده وترأس الزاوية أي قبل 1046هـ/1636م، وهي سنة وفاة والده، وكان عمر المرابط يومئذ خمساً وعشرين سنة. والإقدام على هذه المسؤولية في سن مبكرة مؤشّر على الاعتبار والتقدير اللذين كان يحظى بهما من قبل والده وشيوخه وأساتذته بالزاوية على الرغم من كون الزاوية كانت تتوفر على كفاءات كبيرة وأكبر منه سناً، وفي تفسير ذلك يقول صاحب «البذور الضاوية» إن المرابط الدلائي تميز عنهم جميعاً بالتقوى والزهد والإعراض عن الدنيا وتفرغه

(1) نفسه.
(2) ابن الطيب القادري، مصدر سابق، ص 269.
(3) عبد الجواد السقاط، أبو عبد الله محمد المرابط الدلائي، **مجلة دعوة الحق**، العدد 254-257 الرباط، 1957، ص 15.
(4) جعفر الكتاني، مصدر سابق. ج 2، ص 353.
(5) محمد حجي، مرجع سابق. ص 67.
(6) جعفر الكتاني، مصدر سابق. ج 2. ص 91.
(7) سليمان الحوات، مصدر سابق، ص 134.

للعبادة والذكر[1]. ونظراً إلى أهمية الخطب التي كان يلقيها بالمسجد الأعظم بالدلاء قصد جمعها في كتاب أسماه: «البركة البكرية في الخطب الوعظية»، لقيت اهتماماً كبيراً من قبل الطلبة والعلماء في زمانه وما بعده. وقد لزم المرابط مهمة التدريس بالزاوية أكثر من ثلاثين سنة، أي إلى حين تخريب الزاوية على يد المولى الرشيد عام 1079هـ/ 1668م[2]. وقد اشتهر المرابط الدلائي بصوفيته التي تلقنها في الزاوية وهي الطريقة الشاذلية التي كان يدرّسها والده بالزاوية[3].

وعلى الرغـم من أن المرابـط الدلائي كان عالماً في التفسير والفقه والحديث، فقد كان له اهتمام ومساهمة كبيرة في الثقافة الأدبية نثراً وشعراً وإن كانت أغلب المصادر وكتب التراجم لم تهتم بهذا الجانب من حياة المرابط الدلائي، فقد نظم أشعاراً كثيرة بلغ عددها أربعاً وثلاثين قصيدة أغلبها في المدح النبوي[4]. ونظراً إلى تمكنه من اللغة وفصاحتها وبيانها فقد قيل عنه الكثير، فالقادري اعتبره أحد الأعلام والبلغاء في الكلام «وأنه خاتمة النحاة وعلامة المحقّقين الأعلام»[5]. وفي الاتجاه نفسه يذهب سليمان الحوات، إذ قال فيه: «كان بارع الإنشاء والنثر والنظم ضارباً في فنون الأدب بسهم وأي سهم، يجيد الإنشاء ويتصرف فيه كيف يشاء، له أشعار أدبية وأمداح نبوية ومقتطفات في النحو كثيرة، وأشعار في التغزل أثيرة، وله مكاتبات وأسجاع تستحسن الطباع وكلامه في أعلى البلاغة مشهور ما بين منظوم ومنثور»[6].

ولم يفت جعفر الكتاني أن يسجل هو أيضاً شهادته في المرابط الدلائي، فقد اعتبره:

---

(1) نفسه، ص 133.

(2) حسن جلاب، المرجع السابق، ص 66.

(3) محمد المكناسي، **دوحة الناشر لمحاسن من كان بالمغرب** ...، المطبعة الحجرية بفاس، الرباط 1976، ص 100.
كانت طريقة الدلائيين جزولية زروقية شاذلية، وهي تمتاز بالمحبة الصادقة للنبي صلى الله عليه وسلم، والإكثار من الصلاة والسلام عليه... وتقوم هذه الطريقة على أذكار وأوراد يردّدها المريدون لتطهير أنفسهم، ولتثبيت قلوبهم، انظر حسن جلاب، المرجع السابق، ص 98.

(4) عبد الجواد السقاط أبو عبد الله محمد المرابط الدلائي، **مجلة المناهل**، العدد 34 السنة 1976، الرباط، ص 197.

(5) ابن الطيب القادري **التقاط الدرر ومستفاد المواعظ والعبر من أخبار وأعيان المائة الحادية والثانية عشر**، تحقيق هشام العلوي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ص 207-208.

(6) سليمان الحوات، مصدر سابق، ص 133.

«أحد الأعلام الأكابر والفصحاء البلغاء المشاهير، وقد أخذ من كل العلوم بأوفر نصيب، ورمى في عهده بسهم مصيب»[1]. أما اليوسي فقد قال بأن المرابط كان صاحب «القلم البارع في الإنشاء نظماً ونثراً»[2].

وبناءً على هذه الشهادات، يبدو أن اليوسي كان كثير العلوم وغزير العلم، فقد درس بزاوية الدلاء والمدرسة المتوكلية بفاس بعد تخريب الزاوية الدلائية، وقد درس التفسير والحديث والبلاغة وأصول الفقه والسّيرة النبوية. وأخذ عنه طلبة عرفوا بالذكاء والنباهة والنبوغ وعرفوا كمشاهير علماء المغرب خلال القرنين الحادي والثاني عشر[3]. غير أن شهرة المرابط الدلائي لم تقتصر على المغرب بل تعدته إلى المشرق خصوصاً مصر والحجاز. ويذكر أنه عندما حل بمصر حظي باستقبال وتكريم كبيرين من طرف علمائها وأدبائها وقيلت فيه مدائح كثيرة، أورد «صاحب البذور الضاوية البعض منها»[4].

لقد خلف المرابط الدلائي تراثاً غزيراً يعكس قدراته وإمكانياته العلمية والأدبية التي تعكس بدورها تكوينه وشخصيته وعصره وطريقة نظرته إلى الأشياء خصوصاً خلال رحلته لأداء مناسك الحج[5].

1 ـ الانتماء السياسي

لا يمكن تناول هذا الموضوع دون ربطه بالزاوية الدلائية من حيث كونها أولاً أحد مراكز العلم والثقافة الأساسية في بداية المغرب الحديث حيث استطاعت أن تستقطب حولها

---

(1) جعفر الكتاني، مصدر سابق، ج 2 ص 91.
(2) اليوسي الفهرست، مصدر سابق، ص 155.
(3) حسن جلاب، مرجع سابق، ص 100.
(4) سليمان الحوات، مصدر سابق، ص 133.
(5) من بين مؤلفات المرابط الدلائي نذكر:
المعارج المرتقاة إلى معاني الورقات: وهي شرح لورقات إمام الحرمين في أصول الفقه فقه اللطيف على البسط والتعريف، وهو شرح لجوزة المكودي.
نتائج التحصيل في شرح التسهيل، وهو شرح كاف لكتاب تسهيل الفوائد وتكميل القصائد لابن مالك في النحو.
سبع رسائل في أغراض مختلفة.
البركة البكرية في الخطب الوعظية.
المباحث الإنشائية في الجملة الخبرية والإنشائية.
التحرير الأسمى في إعراب الزكاة أسما.
. . . إلخ

العديد من الطلبة والعلماء، وأن يكون لها تأثير خطير في جزء كبير من المغرب. وثانياً مواقفها من السلطة في المغرب خصوصاً مع بداية عهد الدولة العلوية وذلك بالنظر إلى الأحداث السياسية الكبرى، التي انخرطت فيها حيث كلفها ذلك تخريبها واضطهاد علمائها على يد المولى الرشيد. فالزاوية هي من أشهر زوايا القرن الحادي عشر الهجري/السابع عشر الميلادي. وقد تأسست عام 974هـ/ 1566م على يد الشيخ أبي بكر بن محمد بن سعيد الذي تربى وتكون على يد الشيخ أبي عمرو القسطلي، الذي كان من وراء تأسيس الزاوية الدلائية[1]. وقد كان الهدف من تأسيس هذه الزاوية دينياً وعلمياً واجتماعياً، فقد سعى مؤسسوها إلى نشر الطريقة الشاذلية ونشر العلم ومساعدة الفقراء وعابري السبيل والطلبة[2].

وإذا كان هذا النهج الذي اختاره مؤسسها قد ميز الزاوية، فإن أبناءه قد حافظوا عليه إلى أن تحولت إلى مركز ديني وعلمي واجتماعي كبير، إذ تحدث المصادر التاريخية عن تحمل الدلائيين مصاريف باهظة بغية إطعام الفقراء والطلبة والعلماء الوافدين على الزاوية[3]. وبالنظر إلى المهمة النبيلة التي كانت تقوم بها الزاوية فقد حظيت كما يذكر صاحب «البذور الضاوية» باحترام وتقدير سلاطين المغرب. فالمرينيون كانوا «يعظمون حرمتهم ويرفعون رتبهم ويجاملونهم بالعطاء الجزيل ويوقعون لهم في الظهائر برفع الوظائف عن خدامهم من العرب والبرابرة مع الإقطاعات. . .»[4]. أما على عهد السعديين فإن أحد الظهائر السلطانية تكشف عن الاحترام والتقدير اللذين كان يكنهما محمد الشيخ السعدي: «وتوّجناهم تاج العز والإكرام فلا سبيل لمخلوق عليهم كائناً من كان»[5]. غير أن اضطراب الأحوال السياسية في المغرب بعد وفاة أحمد المنصور الذهبي أدى إلى الصراع على الحكم بين أبنائه وهو ما دفع الساكنة الحضرية إلى اللجوء إلى البوادي والجبال التي كان يسيطر عليها الدلائيون بحيث مكنت هذه الهجرة الزاوية الدلائية من استقطاب شعبي كبير، خصوصاً فئة العلماء الذين وجدوا في الزاوية الدلائية الملجأ الآمن من الفتن والحروب[6].

---

(1) محمد حجي **الزاوية الدلائية**، مرجع سابق، ص 56.

(2) نفسه، ص 45.

(3) سليمان الحوات، مصدر سابق، ص 15.

(4) نفسه، ص 14.

(5) الدكتور عبد الكريم العلوي المدغري، **الفقيه أبو علي اليوسي نموذج من الفكر المغربي في فجر الدولة العلوية**، الرباط 1981، ص 24.

(6) محمد حجي، **الزاوية الدلائية**، مرجع سابق، ص 71.

لقد تمكنت هذه المؤسسة الدينية والثقافية والاجتماعية خلال الثلث الثاني من القرن الحادي عشر الهجري/ السابع عشر الميلادي من أن تتحول إلى قطب علمي بلا منازع فكثر علماؤها وطلبتها. إذ حسب ما يذكره محمد حجي أن حجراتها بلغت ألفاً وأربعمائة، وبلغ عدد كتبها عشرة آلاف مجلد[1]. وقد تخرج في هذه الزاوية علماء كبار صنعوا الثقافة المغربية خلال القرن الحادي عشر الهجري: كالحسن اليوسي صاحب «المحاضرات» ومحمد العربي الفاسي صاحب «مرآة المحاسن». هذا بالإضافة إلى محمد بن أبي بكر الدلائي شيخ الحفّاظ بالمغرب، وابنه محمد المرابط إمام اللغة والنحو في عصره، وأحمد بن عبد الله الدلائي الشاعر والأديب.

وتتفق أغلب الدراسات على أن دخول الزاوية الدلائية المعترك السياسي لم يتم إلا بعد وفاة مؤسس الزاوية أبي بكر الدلائي عام 1021هـ/ 1612م، وهي الفترة التي كان فيها المغرب يمر بظروف صعبة ناتجة من التنافس بين الأمراء في السلطة، واحتل الأجنبي السواحل المغربية، وعمت الاضطرابات والفوضى الاجتماعية بسبب غياب السلطة المركزية والفراغ السياسي الذي أصبح مهيئاً لأي قوى جديدة قادرة أن تملأه. والواقع أن كل القوى المحلية كانت عاجزة عن ملء هذا الفراغ، ولذلك فقد تهيأت للدلائيين كل الظروف للقيام بدور سياسي ـ قوة مادية، العلم، والأتباع ـ باسم الزاوية الدلائية[2]. وقد اعتبر بعض المؤرّخين هذا التحول في الزاوية الدلائية حدثاً فريداً وخاصاً في نسق الزوايا بالمغرب. وإن كان البعض قد اعتبر أن رغبة الدلائيين في الحكم والسلطان كانت حاضرة منذ البداية في تفكيرهم وتطلعاتهم. ويرجعون ذلك إلى ما كان يصرّح به مؤسس الزاوية أبو بكر الدلائي بقوله: «أنا صاحب الوقت وأنا السلطان»[3]. وهو ما كان يحرج السلطة ويقلقها. غير أن الإعلان الرسمي للمواقف السياسية للزاوية انطلق مع محمد الحاج الدلائي فخرج على ما هو مألوف في الزاوية، فاستولى على مناطق كثيرة من التراب المغربي في الوسط والغرب والشمال، وأخضع سلا والرباط ومكناس وفاس وتطوان وتازة. . . الخ. إن التحرك الدلائي هذا أكد مدى هشاشة الوضع بالمغرب في غياب سلطة قوية، وأكد أيضاً ما كانت تتمتع به الزاوية الدلائية من تأثير ونفوذ قويين تمكنت من خلالهما من الحكم أكثر من سبع وثلاثين سنة، لم ينهها إلا السلطان

(1) نفسه، ص 19.
(2) عبد الكريم المدغري، مرجع سابق، ص 24.
(3) سليمان الحوات، مصدر سابق، ص 35.

العلوي المولى الرشيد الذي تمكن من اقتحام الزاوية وتخريبها عام 1079هـ/ 1668م. ومع ذلك فقد ظل المشكل الدلائي قائماً بقوة طوال الفترة التي تلت عهد المولى الرشيد.

إن الخطوة التي أقدمت عليها الزاوية الدلائية خلال فترة محمد الحاج الدلائي لا تدع مجالاً للشك في كون التفكير السياسي كان حاضراً في تفكير وطموحات الزاوية، وتؤكد الروح القتالية التي واجهوا بها المولى الرشيد والمولى اسماعيل، أن احتمال المواجهة كان حاضراً، بمعنى أن الإستراتيجية السياسية والحربية كانت حاضرة أيضاً بقوة. غير أن نجاح الدلائيين في المجال الديني والعلمي والصوفي لم يكن كذلك في المجال السياسي ويمكن تفسير ذلك بضيق أفقهم السياسي، فقد كانوا أصحاب ثقافة وتصوف، وقنعوا بما حصلوا عليه في ظرفية الأزمة، فإلى جانبهم ظل الشرفاء السعديون بمراكش،والعلويون بالصحراء، وظلت سلطتهم بالأطلس والوسط والشمال.

لقد نشأ وترعرع المرابط الدلائي بالزاوية الدلائية وهو ما يعني أنه كان قريباً جداً من كل ما يجري داخلها سواء في مجال المعرفة أو في مجال السياسة. فهل ساهم المرابط الدلائي في صنع القرار السياسي للزاوية أم أنه ظل بعيداً عن كل ذلك؟

تشير جل الدراسات التي اهتمّت بالمرابط الدلائي إلى أن هذا الأخير كان ذا نزعة صوفية، ولم يهتم بشؤون السياسة أو يفكر فيها، هذا على الرغم من علاقته المتينة بأخيه محمد الحاج الذي اقتحم مجال السياسة فحارب السعديين ثم العلويين، وسيطر على مناطق عديدة من المغرب، غير أنه في المقابل ظل دائماً ناقماً وساخطاً على ما يجري بالمغرب، وخصوصاً بعد تخريب الزاوية على يد المولى الرشيد. غير أنه لم يفصح قط عن موقف سياسي وعلى هذا الأساس فإن رحلته إلى الديار المقدسة إنما هي هروب من الفتن والاضطرابات والحروب التي هزّت المغرب، غير أنه إذا كنا لا نجد ما يثبت معارضة المرابط الدلائي للسلطة بالمغرب (السعديون والعلويون) فإننا أيضاً لا نجد ما يؤكد تأييده، وبذلك يكون المرابط الدلائي قد اختار موقفه الخاص: لا مع السلطة ولا ضدها، لكن مع الزاوية بدون سياسة. ويمكن تفسير ذلك بتشبعه بقيم الزاوية كما كانت تدرس قبل انخراطها في السياسة.

الرافعي التطواني

1 ـ الانتماء الاجتماعي

مما يؤسف له أن الكتب التاريخية والتراجم لم تترك لنا معطيات مهمة عن حياة هذه الشخصية المغربية التطوانية، التي من شأنها أن تقربنا أكثر منه ومن عصره. ولربما هذا ما حدا

بمؤرّخ تطوان محمد داوود إلى القول: «ثم إن الذي يرغب في الاطلاع على ما خلفه رجال تطوان من آثار علمية أو أدبية لا يجد ما يشفي غليله من ذلك، أولاً لقلة تلك الآثار، وثانياً لضياع جل ما صدر منها. والواقع أن عدد المؤلفين من علماء تطوان قليل ومن يقول الشعر من رجالها أقل. . .»

ويبدو من خلال الصمت الذي يحوم حول هذه الشخصية أنه تم تجاهله من طرف جيل عصره الذين جاءوا بعده، يقول محمد داوود: «فلم نقرأ اسمه في كتاب، ولم تسمع به أو بأي شيء عنه من أفواه الشيوخ إلى أن وقع العثور أخيراً على مجموع خطي كبير له فكان هو الذي عرفنا به وبآثاره»[1].

اسمه أبو عبد الله محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن علي الرافعي الأندلسي التطواني. ويعرفه المؤرّخ داوود بالفقيه الأديب الشاعر الناظم الكاتب، فهو إذن من فقهاء وأدباء تطوان خلال القرن الحادي عشر الهجري/ السابع عشر الميلادي. لكن بالعودة إلى نص الرحلة نجد معطيات اجتماعية وثقافية بالغة الأهمّية تلقي الأضواء على هذه الشخصية وطريقتها في النظر إلى الأشياء. فالرافعي ينتمي إلى أسرة من مستوى متوسط الحال، وما يدعم هذا الاتجاه المعاناة التي لقيها عند اعتزامه السفر لقضاء فريضة الحج: «لما عزمت على حج بيت الله الحرام وزيارة قبر نبينا عليه الصلاة والسلام منة من الله وإرشاداً ونعمة منه سبحانه وإسعاداً وشمرّنا ساعد جدي واتخذت من الحزم والعزم جهدي، ولم أزل أحاول أن أرهن أو أبيع ما كان بيدي من الطارف والتليد السريع لأتزود في تلك الطريق وأتعاون مع الصاحب والرفيق فلم يرد أحد من التجّار الذين خصوا في الوقت بالجاه والافتخار أن يرهن منا شيئاً أو يشتري، فسرت في حيرة من أحوال الزمان الذي يصيب بمصائب ويعتري.. فما زلت أخاطبهم بلين من العدل وخضوع، وأنا بينهم رهيناً مهيناً مروع. فكل منهم اعتذر لنا بأعذار واهية تمثل بها فأدبر وسار، فلما عاينت امتناعهم عن المعروف وفعل الطاعة الذي المؤمن بها موصوف صرت كالواله الحيران في الأزقة أطوف، وكلهم حاد عن فعل الخيرات وامتنع لنا عن قضاء الحاجات. . .»[2].

وما عدا هذه المعلومات فإننا لا نعرف عن ظروف حياته الاجتماعية وأسرته أي شيء

(1) محمد داوود، **تاريخ تطوان**، ج 1 المطبعة المهدية، تطوان 1995، ص 300.

(2) علي الرافعي، **المعارج المرقية في الرحلة المشرقية**، مخطوط بالخزانة الداودية بتطوان، تحت رقم 134، ص ص3-4 ضمن مجموع.

باستثناء أن له ابناً رافقه في الرحلة، وإذا كنا لا نعرف سنة ولادته بشكل مدقق؛ فقد كان حجه عام 1684م حين كان عمره كما يذكر في الرحلة ستاً وخمسين سنة، من ثم يحتمل أن يكون مولده حوالى سنة 1630م، ويتّضح من تقاريظ ديوانه أنه كان لا يزال حياً عام 1698م حين كان عمره آنذاك سبعين سنة[1]. ويقدّر محمد داوود أن الرافعي امتدت حياته إلى القرن الثاني عشر الهجري/ الثامن عشر الميلادي.

2 ـ الانتماء الثقافي

يبدوا الرافعي من خلال نص الرحلة شخصاً متصوفاً وزاهداً في متاع الدنيا. ويتأكد ذلك من كثرة النصوص التي يقلل فيها من قيمة الدنيا ومتاعها، ويمدح الآخرة والطريق الذي يوصل إليها: «أو ما علموا بأن الدنيا دار غرور صفوها ممزوج بكدر يتقلب بأهلها وتدور تضع كل سربي شهير وترفع كل خافض حقير»[2].

«فلما بلغت البغية والمراد اعتقدت أي اعتقاد وتحقّقت أني فزت بالمطلوب وظفرت بالكنز الذي ليس له نفاد وعلمت أن التعلق بالمخلوق خيبة وحرمان والتشبث بأحد سوى الله عبث وخذلان».

ومن ذلك القصيدة التي مطلعها:

جعلت رجائي في إلهي وخالقي وأيقنتُ أنّ الله مغني ورازقي[3].

وتنسجم هذه المعطيات إلى حدّ بعيد مع البيئة الثقافية، ومن ثم الانتماء الثقافي للرافعي، فقد عاش خلال القرن السابع عشر حيث عرفت الحياة الثقافية ضعفاً كبيراً كنتيجة طبيعية للمخاض السياسي، الذي كان يعيشه المغرب بسقوط الدولة السّعدية وقيام الدولة العلوية. غير أن تطوان تميزت خلال هذه الفترة وخصوصاً في الربع الأخير من القرن السابع عشر بنشاط، وحركة ثقافية ملحوظة خصوصاً بعد استقرار الشيخ علي بركة فيها، وقيامه بتدريس العلوم الدينية واللغوية والأدبية[4].

---

(1) محمد داوود، المرجع السابق، ج 1، ص 409.

(2) علي الرافعي، الرحلة. ص 4.

(3) نفسه، ص ص 5-11.

(4) عبد الله المرابط الترغي، **الحياة العلمية على عهد الدولة العلوية**، أطروحة لنيل دكتوراه الدولة في الآداب، ج1، مرقونة على الآلة تطوان 1993.ص 265.

وقد كان الرافعي أحد تلامذته وكان شديد التعلق به، وهي الظاهرة التي كانت تميز الحياة الثقافية والعلمية والدينية خلال هذه الفترة (الشيخ / التلميذ).

وفي الأخير، يعد الرافعي من رجال تطوان القليلين الذين تركوا لنا تراثاً مكتوباً يعرفنا بهم وبعصرهم. فقد ترك مجموعاً خطياً غير منشور يضم رحلته المشرقية، وديوانه الشعري، وتأليفاً في الأدعية، والأذكار، وأخيرا تأليفاً في الرسائل.

3 ـ الانتماء السياسي

لم يترك لنا الرافعي التطواني معلومات تتعلق بالسياسة والمواقف من السلطة. كما أننا لا نجد لا في الرحلة ولا في بقية تآليفه ما يؤكد ذلك أو ينفيه. والظاهر أن الرافعي رجل دين وعلم ظل بعيداً عن مخاضات السياسة وإن كنا نجد له رسائل إنشائية في دعم المجاهدين لتحرير الثغور: سبتة وطنجة والعرائش وأصيلا المهدية... إلخ. مما يعني دعمه الضّمني لسياسة المولى اسماعيل لتحرير الثغور، ولا غرابة في ذلك ما دام تحرير الثغور كان مطلب جميع المغاربة من العامة والعلماء والسلطة، فإن ذلك لم يخرج إلى ما سواه.

أحمد بن محمد الهشتوكي

الانتماء الاجتماعي

نشير بدءاً إلى أن الهشتوكي لم يحظ بالاهتمام نفسه الذي حظي به رحّالة آخرون من أمثال العياشي واليوسي والمرابط الدلائي وغيرهم، فقليل هم الذين اهتموا به وترجموا له.

يعرفه عبد الحي الكتاني: بالعلامة المشارك أبي العباس أحمد بن داود يعزي بن يوسف الجزولي التملي نسبة إلى قرية بدرعة تدعى انتملت.. ولقب أحزي والمنصور. واشتهر بالهشتوكي والدرعي أيضاً[1]. وهو رفيق الإمام العباس بن ناصر وشيخه.

ولد عام 1057هـ / 1647م، وتعاطى منذ صغره بالعلم ولقاء العلماء، سواء بسوس ودرعة أو مراكش. ويذكر في فهرسة: «قرى العجلان في إجازة بعض الأحبة والإخوان»: أنه قضى فترة طويلة بزاوية بني ناصر بدرعة يعد فيها دروس أبي عبد الله بن ناصر، وأبي الحسن

(1) عبد الحي الكتاني: **فهرس الفهارس والإثبات**، المطبعة الجديدة بالطالعة ج 2، 1347هـ/ 1928م / ص 424.

أخيه. ثم انتقل بعد ذلك إلى زاوية الدلاء، فلازم دروس أبي الحسن اليوسي، والحسن بن علي الهلالي[1]. ويذكر محمد المكي بن ناصر: أن الهشتوكي كان قد تصاهر مع أحمد بن ناصر، فتزوج ابنته أسماء وولدت له أبناء لم يعمر منهم أحد وكان قد تولى القضاء في تغازي حيث تمكن من جمع أموال طائلة. ولعل هذا الذي شجعه على القيام بأكثر من رحلة إلى الديار المقدسة. كما أن ذلك مؤشر على رخاء مادي كان ينعم فيه الهشتوكي، وقد توفّي عام 1126هـ/ 1714م، بدرعة بالزاوية الناصرية بتامكروت[2].

2 ـ الانتماء الثقافي

لقد سبق القول إن الهشتوكي قضى فترةً طويلة بزاوية بني ناصر بدرعة، ثم بعد ذلك بزاوية الدلاء بالأطلس المتوسط، ومعروف عن هاتين الزاويتين استقطابهما للعديد من وجوه المعرفة والتصوّف بالمغرب خلال الفترة الحديثة، فلا غرابة إذن أن يكون الهشتوكي أحد هذه الوجوه. بل إن صاحب «الأعلام» يجعله من مشاهير زمانه[3]، وأحد مدرسي الزاوية الناصرية وأعلامها[4].

لقد شكلت الزاوية الناصرية بتمكروت المدرسة الأولى في حياة الهشتوكي، وشكل شيخ الزاوية محمد بن محمد بن أحمد بن الحسين بن عمر بن الناصر المدرسة الأولى في مشوار تعليمه وتكوينه. يقول الهشتوكي كما ذكر الحضيكي في كناشته:

«حصل لي من الأئمة الأعلام والسادات الأماثل العظام أمن الحق والصدق والصرف والتحقيق والتحرير والبيان والتدقيق من المشارقة والمغاربة، أولهم الذي استنفدت منه بدءاً وعوداً وتلقنت منه الذكر وأخذت لديه عهداً وحضرت مجالسه في صغري بل وبعد كبري ولقّنني الذكر الشّاذلي وصافحني ووصّاني وناولني بيده الكريمة السّمحة التسبيح بمنزلة المبارك الفسيح نضر الله الضريح وأعز بعز طاعته حزبه الصريح وأجازني بلفظه الفصيح وكلامه المستعذب المليح شيخ الطريقة والإمام الحقيقة سيدي ومولاي محمد بن محمد بن أحمد بن الحسين بن عمر بن ناصر الدرعي». «وثانيهم أخوه سيدي ومولاي الحسين بن محمد بن أحمد بن الحسين بن عمر بن ناصر وثالثهم فارس المعقول والمنقول أبو علي سيدي

(1) عبد الله المرابط الترغي، **فهارس علماء المغرب**. مرجع سابق.

(2) محمد المكي بن ناصر، **الدرر المرصعة في أخبار أعيان درعة**، مخطوط بالخزانة الملكية، رقم 2655 ك، ص 25.

(3) العباس بن براهيم، **الإعلام بمن حل بمراكش وأغمات من الأعلام**، المطبعة الملكية الرباط، ج1، 1974، ص 352.

(4) محمد المكي بن ناصر، المصدر السابق، صص 24-25.

الحسن بن مسعود اليوسي. . . وقد رحلت من درعة للزاوية 1064هـ / 1653م، ولازمت شيخنا أبا علي اليوسي ما ينيف على عشرين سنة ومنه استنفدت..»[1].

وبالإضافة إلى هؤلاء الثلاثة أخذ الهشتوكي عن عدد كبير من علماء المغرب، منهم: أبو سالم العياشي، وأبو الحسن علي الشهير بالمراكشي، وأبو العباس أحمد بن حمدان التلمساني، وأبو محمد عبد القادر بن علي بن يوسف الفاسي. . . وقد أجازوه جميعاً[2]. مما يدل على أن الهشتوكي كان يتمتّع بعلم وثقافة واسعين، وتقدير كبير من أساتذته وشيوخه، وعلى الرغم من ذلك فقد سعى الهشتوكي إلى تعميق مداركه ومعارفه وذلك من خلال السفر إلى المشرق الذي بالإضافة إلى بعده الديني المتمثل في أداء فريضة الحج، كان يمثل لديه ولدى جميع علماء المغرب مركزاً ثقافياً وعلمياً، ومجمعاً للعلماء من داخل دار الإسلام. وهكذا يذكر صاحب «الإعلام» أن الهشتوكي عند زيارته للمشرق التقى علماء كباراً أخذ عنهم وأجازوه منهم: الخرشي، والزرقاني، والشهاب أحمد العجمي[3].

وبما أن التصوّف كان ملازماً للعلم ـ فالزاوية هي مصدر كل شيء ـ فقد كان الهشتوكي الذي تلقى الصّوفية على يد الشيخ أبي عبد الله بن ناصر، ناصرياً شاذلياً متمسكاً بالسّنن ومناهضاً للبدع: كالغناء والرقص والحفلات المختلطة. . . الخ[4]. على أن الهشتوكي كان شاعراً أيضاً غير أن شعره كان شعر الفقهاء والمتصوّفة كما ذكر الحضيكي. وقد ذكر الهشتوكي بعضاً من قصائده في رحلته المعروفة «هداية الملك العلام إلى بيت الله الحرام والوقوف بالمشاعر العظام وزيارة النبي عليه الصلاة والسلام».

هذا كل ما نعرفه عن تكوينه وثقافته، غير أن تآليفه الكثيرة تزيدنا تعريفاً به وبعلمه وثقافته وطريقته في الحياة ونظرته إلى الأشياء[5].

---

(1) الحضيكي: **طبقات الحضيكي**، مخطوط بالخزانة العامة بالرباط، تحت رقم د 1123، صص 52-53.

(2) محمد المكي بن ناصر، المصدر السابق. ص 24.

(3) العباس بن براهيم المراكشي، **الإعلام**، مصدر سابق، ج 2، ص 352.
يذكر محمد المكي بن ناصر أن الهشتوكي كان في صغره قليل الفهم بليد الذهن ومن بين ما قال عن نفسه: «قرأت الأجرومية ثمانية عشر مرات وأنا لا أفهم معنى قام زيد ولا قعد زيد ثم بعد ذلك فتح الله علي حتى بلغت خطة الفتوى». المصدر السابق، ص 31.

(4) محمد ضريف، **مؤسسة الزوايا بالمغرب**، مطبعة المعارف الجديدة، ط 1 1992 ص 65.

(5) من أهم مؤلفات الهشتوكي نذكر:
رحلة: هداية الملك العلام ...
رحلة ثانية.

=

3 ـ الانتماء السياسي

لا نتوفر على معطيات حول هذا الموضوع، فالدراسات التي اهتمّت بالهشتوكي لم تول اهتماماً كبيراً لهذا الجانب، كما أن الهشتوكي على الرغم من تآليفه الكثيرة لم يكتب أو يشر إلى هذا الموضوع. هذا مع العلم أنه عايش فترةً حرجةً من تاريخ المغرب: الصراع على السلطة، تخريب الزاوية الدلائية. . . الخ. الشيء الذي دفع البعض إلى الاعتقاد أن الهشتوكي لم تكن له ميول سياسية بقدر ما كان رجل علم وتصوّف وعبادة. وقد لا نستبعد أن تكون رحلته إلى الشّرق هروباً من الأحداث المضطربة التي عرفها المغرب.

وعلى الرغم من الأحداث الخطيرة التي انخرطت فيها الدولة العلوية مع بدايتها، والتي لم ينج منها العلماء ومنهم الهشتوكي، فإننا لا نجد ما يؤشّر على معارضته أو دعمه للسلطة، وإن كان صمته عن الأحداث الخطيرة التي شهدها عصره يثير الشّكوك والتساؤلات. لقد نشأ الهشتوكي وتكون بالزاوية الدلائية خلال فترة طبعها الخوف والاضطرابات وهو ما عقد من وضعية العلماء والمثّقفين، أو كما ذكر الدكتور محمد الكتاني بأنه كان على المثقف «اختيار المسالك وتمييز المواقع بين هذه المتناقضات كلها، والحفاظ على التوازن بين جوانب النفس ومغرياتها وبين داعي الواجب وهواتف الضمير»[1]، خصوصاً بعد تخريب الزاوية الدلائية عام 1079هـ / 1668م على يد المولى الرشيد وتهجير الهشتوكي وشيخه اليوسي بأمر من السلطان إلى فاس، حيث ألزم البقاء بها إلى حدود عام 1084هـ / 1673م ليعود بعد ذلك إلى درعة، حيث الزاوية الناصرية وعلى الرغم من صمت الهشتوكي إزاء هذا الحدث، فإننا نعتقد أن تكون له آثار سلبية انعكست على العامة قبل الخاصة فكيف بالتالي برجل بحجم الهشتوكي؟

= فهرسته «قرى العجلان في إجازة الأحبة والإخوان»

إنارة البصائر في ذكر مناقب الإمام بن ناصر وأتباعه الأكابر.

أجوبة الشنجيطي نظماً.

فهرسة أخرى: شرح مساعدة الإخوان.

هداية المغيث الباقي إلى موارد الفية اصطلاح الحديث العراقي ...الخ

بالإضافة إلى قصائد شعرية في المدح، ومواد أدبية: انظر عبد الله المرابط الترغي، **فهارس علماء المغرب**، مرجع سابق. ص 743.

محمد المكي بن ناصر، مصدر سابق، ص 24.

(1) الدكتور محمد الكتاني، ملاحم الفكر السياسي عند اليوسي، **مجلة المناهل**، السنة السادسة، العدد 15 ص 210.

والواقع أنّ الزاوية الناصرية نفسها التي لجأ إليها الهشتوكي لم تكن منعزلةً عن الأحداث، فتامكروت كانت قوية عندما وصل العلويون إلى الحكم. وقد كانت هذه المؤسسة قد أبدت تحفظاتها عن السلطة الجديدة. فشيخ الزاوية محمد بن ناصر كان من المنتقدين للسلطة، بل إنه رفض ذكر اسم السلطان في صلوات الجمعة[1]. وهذا ما يعكس موقفاً معارضاً سوف يعمر طويلاً، فبعد وفاة محمد بن ناصر صار ابنه أحمد على نهج والده[2] ورفض ـ مثل أبيه ـ ذكر اسم السّلطان المولى اسماعيل خلال صلاة الجمعة، وظل وفياً لموقف والده. وبحكم العلاقة التقليدية بين شيوخ وأتباع ومريدي الزاوية فإن موقفاً من هذا النوع سوف يسري على الجميع، ومن ثم فإن الهشتوكي كان معنياً بهذا الموقف، ولعل صمته كان يُضْمِر ذلك. ولقد ظلت الزاوية على هذا الموقف إلى أن جاء سيدي محمد بن عبد الله إلى السلطة حيث تحالفت الزاوية مع السّلطة العلوية[3].

وبناءً على بعض الدراسات الحديثة فإن الزاوية الناصرية التي ينتمي إليها الهشتوكي قد أدت أدواراً هامة في ميادين كثيرة كان من بينها تنظيم ركب الحاج المغربي، وقد استطاعت من خلال ذلك ربط علاقات متينة بين بلدان المغرب العربي والشرق، بحيث تمكنت من أن تجعل من مؤسستها إحدى أشهر الطرق الصوفية المغربية خلال القرنين الحادي عشر والثاني عشر الهجريين وصار لها أتباع خارج المغرب وخصوصاً في مصر.

أ ـ محمد القادري

1 ـ الانتماء الاجتماعي

يعرفه صاحب «سلوة الانفاس» بأبي العباس وأبي الفضل سيدي أحمد بن عبد القادر بن علي المدعو علال بن أحمد بن محمد القادري الحسني الفقيه الوجيه الخير الدين النبيه الصالح البركة الأديب التاريخي العلامة الصّوفي الناظم الناثر ذي الأخلاق والمآثر الأشهر الفارس الماجد الأنور الحميد الأغر الأبر صاحب نسمة الآس في حجة سيدنا أبي العباس. . . ولد رحمه الله بفاس عام 1050هـ/ 1640م وتوفّي عام 1133هـ/ 1720م[4].

(1) محمد حجي، **الزاوية الدلائية**، مرجع سابق. ص 61.

(2) كان يلقب بالخليفة، ولد عام 1647 حج أربع مرات، وكان له أتباع كثيرون بالشّمال الإفريقي، انظر محمد حجي، المرجع السابق. ص 54.

(3) محمد ضريف، المرجع السابق، ص 53.

(4) جعفر الكتاني، **سلوة الأنفاس**، مصدر سابق، ج 2 ص 353.

ويبدو من خلال تسمية القادري أن هذا الرحّالة ينتمي إلى الأسرة القادرية التي تنتمي إلى الشّرفاء الحسنيين أي حفدة الحسن بن الإمام علي. ويتصل نسبها بالإمام عبد القادر الجيلالي أو الكيلاني دفين بغداد.

والقادريون وصلوا إلى المغرب عن طريق الأندلس، إذ ترجع المصادر التاريخية وصول مؤسس الأسرة إلى فاس إلى أواخر النصف الثاني من القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي، بمعنى قبل سقوط غرناطة عام 1492م. وصدور قرار ملك قشتالة هنري الرابع بطرد المسلمين من الأندلس، وهو ما أدى إلى موجة كبيرة من هجرة المسلمين الأندلسيّين إلى المغرب عام 870هـ/ 1466م. واعتماداً على ما دونه محمد بن الطيب القادري فإن هجرة الأسرة القادرية إلى الأندلس تمت خلال النصف الثاني من القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي هروباً من غزوات المغول[1]. وقد خلف هذا التنقل المستمر انطباعاً فحواه أن هذه الأسرة قد طوردت باستمرار ولم تعرف الاستقرار، فمن الشّرق إلى الأندلس ثم من الأندلس إلى المغرب، وبالرغم من كل ما تعرّضت له من مطاردة مستمرة فقد احتفظت بمركزها الثقافي والصّوفي، وظلت وفية لجدها الأعلى مؤسس الطريقة القادرية الشيخ عبد القادر الجيلالي المتوفّى عام 561هـ/ 1166م.

ويلاحظ عن القادريين أنهم عملوا عبر تأسيس الزاوية على الدفاع عن نسبهم إلى آل البيت في حين لم يعط الاهتمام الكافي للطريقة القادرية ونشاطها الصّوفي، ولذلك فقد ظلت الزاوية القادرية مرتبطةً إلى حد بعيد بالزوايا الكبرى بفاس مثل زاوية عبد الله معن وزاوية الفاسيّين والزاوية الناصرية. . . ذلك أن الزاوية القادرية لم تظهر إلى الوجود بفاس إلا بعد وفاة الشيخ الصّوفي القادري أحمد اليمني، أي بعد 1114هـ. والشيخ الذي لم تدرجه مؤلفات الأسرة القادرية بفاس كابن للشيخ عبد القادر رغم وصفها له بالشّريف[2]. وبناءً على ذلك فإن تأسيس الزاوية القادرية تأخر وهو ما أدى على ما يبدو بأحمد القادري إلى الانخراط في الزاوية المخفية[3].

---

(1) محمد بن الطيب القادري، مصدر سابق. ص 484.

(2) نفسه.

(3) الزاوية المخفية توجد بفاس تتبع الطريقة القادرية، ومرتبطة كذلك بالزاوية الفاسية، ويرجع تأسيسها إلى محمد بن عبد الله بن معن الأندلسي، في حدود سنة 1048هـ/ 1638م، وقد تم تجديد هذه الزاوية عام 1104هـ/ 1692م على يد أحمد بن عبد الله بن معن وغالباً ما تنسب إليه.

والظاهر أن هذه المعطيات غير كافية لتسليط الضوء على الانتماء الاجتماعي لأحمد القادري ولذلك فغالباً ما يتم الرجوع إلى أسرته القادرية وتاريخها للتعريف به.

2 ـ الانتماء الثقافي

تخبرنا كتب التراجم أن أحمد القادري تلقى تكوينه الأول بالزاوية الدلائية على يد الحسن اليوسي وآخرين. وقد مكث بهذه الزاوية إلى أن أصبح أستاذاً بها، ويبدو أن القادري كان مقرباً من الدلائين. ما يفسّر ذلك زواجه ببنت أخي محمد الحاج الدلائي وتفضيله الاستقرار نهائياً بالزاوية الدلائية. بمعنى أنه اختلط بالدلائيين فصار واحداً منهم، وعندما حلت النكبة بالزاوية عندما خرّبها المولى الرشيد خرج منها مهجراً مع بقية علماء الدلاء، فقصد زاوية الصومعة بتادلة، وحسب محمد حجّي «حزيناً يبكي مجد الدلاء الغابر»[1].

وحسب جعفر الكتاني فإن أحمد القادري بعد استقراره بفاس أخذ العلم عن جماعة من شيوخ المدينة: كعبد القادر الفاسي الذي أجازه، والشّيخ سيدي الحسن اليوسي، والشيخ الخصاصي، والشيخ أحمد بن عبد الله بن معن. غير أن القادري لم يقنع بذلك فهاجر إلى مصر طالباً المزيد من العلم. وهكذا أخذ عن الشّيخ عبد الباقي الزياني، والشيخ محمد الحرشي، وأخذ الطريقة القادرية بالديار المصرية عن الشيخ علي بن بدر الدين القادري[2].

لقد عرف القادري بتنوع مصادر معارفه ومجالاتها الدينية والصّوفية، غير أنه كما تذكر المصادر كان ميالاً إلى الأدب والشّعر على الخصوص. فقد ترك قصيدة فيمن هاجر إلى الحبشة من الصحابة وله بحث حول قاعدة ابن خلدون في تقدير الأجيال[3]...

وبعد عودة القادري من الديار المصرية استقر بفاس حيث لازم الشيخ أحمد من عبد الله معن صاحب الزاوية المخفية ولزم التصّوف بالزاوية ومطالعة الكتب... إلى أن مات. وقد قال فيه جعفر بن إدريس الكتاني بأن القادري كان: «ذا عقل ونباهة وسيرة سنية، مواظباً على قراءة دلائل الخيرات ويحفظه ويسرده عن ظهر قلب. كثير الصدع بالحق والنصح للخلق مع الزهد في الدنيا والإعراض عنها»[4].

وارتباطاً بنص الرحلة التي ألفها أحمد القادري فإنه عندما استقر بفاس لزم الشيخ أحمد

(1) محمد حجي، **الزاوية الدلائية**، مرجع سابق، ص 124.

(2) جعفر الكتاني، مصدر سابق، ص 353.

(3) محمد بن الطيب القادري، مصدر سابق، صص 121- 122.

(4) جعفر بن إدريس الكتاني، مصدر سابق، ص 354.

ابن عبد الله معن الذي حج معه عام 1100هـ/ 1688م، والذي على ما يبدو من الرحلة أنه كان شديد التأثر به. فمن هو إذن أحمد بن عبد الله معن؟

يعرفه محمد بن جعفر الكتاني «بالإمام الأكبر الهمام العالم بالله والناصر لسنّة رسول الله ذي السيرة النبوية والأخلاق المصطفوية بحر التحقيق والعرفان ومعدن الكمال والتمكن الإتقان ذي التعريف والتصريف والكرامات الكثيرة التي لا حصر لها ولا تعد والكشف الصريح والبصيرة النافذة الغزيرة التي لا تتناهى ولا تحد والهمة الخافضة الرافعة والقوة الجالية الرافعة المربّي النفاع الكريم الأخلاق والطباع الفتى الذي ما مثله فتى والرجل الذي ما مثله في وقته أتى، مصباح الزمان ومريد العصر والأوان صدر الصدور الشهير البركة والحكمة والنور شيخ الطريقة وفارس الحقيقة العلم الأوحد الحجة القدوة الأعمد العارف بالله تعالى أبو العباس سيدي أحمد بن عبد الله معن الأندلسي المتد الفاسي الإفاء والمولد، القاطن بالمخفية من عدوة فاس الأندلس وبها ولد ونشأ»[1]. وهو ينتمي إلى أسرة شريفة متصوّفة وثرية فأبوه هو محمد معن شيخ متصوّف كانت له شهرة كبيرة بفاس من مؤسسي الزوايا ومن الأغنياء الكبار. كان لهم نفوذ قوي في فاس، وكان يحظى بعلاقة خاصة بحكام المدينة، أمه ابنة أحمد بن عبد الله معن. فقد ورث عن أبيه الخصال التي كان يتمتّع بها أبوه، فكان شيخاً للزاوية ومتصوفاً وثرياً يملك عقارات كبيرة بفاس وضواحيها[2]. وقد حافظ أحمد معن على طريقة والده الصوفية التي هي شاذلية قادرية، غير أن الملاحظ أن الذين اهتموا به وعرفوا به يكاد لا يخرجون من الأسرة القادرية الفاسية. وكما يذكر محمد بن الطيب القادري أن لهؤلاء الفضل في شهرته التاريخية[3].

لقد تتلمذ أحمد بن عبد الله معن على يد أبيه ثم بعد وفاة والده على يد الشيخ قاسم الخصاصي الذي كان له التأثير الكبير في شخصه ومداركه. وبعد وفاة هذا الشيخ لازم الشيخ أحمد بن محمد اليمني حتى قيل أنه لا يفارقه[4].

---

(1) نفسه، ص 288.

(2) محمد بن الطيب القادري، مصدر سابق. ص 300.
من الذين ترجموا له القادري السالف الذكر في «**نشر المثاني**»، وعبد السلام القادري، في «**المقصد الأحمدي**»، ومحمد الصغير الافراني في «**صفوة من انتشر**».
محمد بن جعفر الكتاني، في **سلوة الأنفاس**، «الجزء الثاني».
ومهدي الفاسي، في **الإلماع بمن لم يذكر في ممتع الأسماع**.

(3) نفسه، ص 300.

(4) محمد بن جعفر الكتاني، المصدر السابق، ص 290.

وقد قيل عن كراماته الشيء الكثير، أورد بعضها محمد بن الطيب القادري[1]، وكذلك عبد السلام القادري[2]، وكذلك محمد الفاسي[3]. وقد توفّي أحمد بن عبد الله معن عام 1120هـ/ 1708م، ودفن بفاس. اعتبر المؤرّخون المغاربة أحمد بن عبد الله معن من المؤيدين للدولة العلوية، وقد أورد الناصري أن الشيخ أبا العباس أحمد بن عبد الله معن الأندلسي كان يقول: «ما ولي المغرب بعد الأدارسة أصح نسباً من شرفاء تافيلالت»[4]. وبناء على ما يذكر ابن الطيب القادري أن أحمد بن عبد الله معن كان يحض على طاعة السلطان وتحيته[5]. بمعنى أن الشيخ لم تكن له مواقف الزاوية الدلائية والزاوية الناصرية. ويبدو أنه ذهب أبعد من ذلك عندما هاجم أهل فاس عندما ثاروا على المولى اسماعيل[6]، بل قام بإعلان مساندته للسلطان إسماعيل، ويعتبر دوره رئيسياً في فتح مدينة فاس. لقد كان أحمد القادري شديد الارتباط بأحمد بن عبد الله معن سواء في جانبه العلمي أو الصّوفي. فهل ينطبق ذلك على الجانب السياسي؟

3 ـ الانتماء السياسي

لقد عاصر أحمد القادري بداية الدولة العلوية بمعنى أنه عايش الأحداث الكبرى للمرحلة خصوصاً في فترة حكم المولى الرشيد والمولى إسماعيل، خصوصاً فيما يتعلق بعلاقة هذين السلطانين بالزوايا وعلمائها وهو ما كان له الأثر الكبير في حياة أحمد القادري. فهذا الأخير كانت له تجربتان مختلفتان مع الزوايا، فالأولى مع الرشيد وقد كان قد خرج منها حزيناً يبكي ما حصل للزاوية الدلائية والدلائيين، بمعنى أنه كان شديد الارتباط بهذه المؤسسة وبأفكارها ومواقفها. والثانية هي تجربة الزاوية المخفية وشيخها أحمد بن عبد الله معن في فاس، ففي الوقت الذى اختارت الزاوية الأولى مواقف عدائية من الدولة العلوية، تبنت الثانية مواقف الدعم والمساندة. فكيف استطاع أحمد القادري التوفيق بين موقفين متناقضين؟ إن

---

(1) نفسه، ص 301.

(2) عبد السلام القادري، **المقصد الأحمدي**، المطبعة الحجرية بفاس، ص 31.

(3) محمد الفاسي، **الإلماع بمن لم يذكر في ممنع الأسماع**، مخطوط بالخزانة العامة بتطوان، تحت رقم 593.

(4) الناصري، المصدر السابق، ج 7 ص 4.

(5) محمد بن الطيب القادري، **نشر المثاني**، المصدر السابق. ص 104.

(6) محمد المهدي الفاسي، المصدر السابق.

الملاحظ أن القادري كان له موقفان سياسيان وذلك حسب تجاربه مع الزاويتين. فالموقف الأول هو موقف الرفض المرتبط بتجربته بالزاوية الدلائية خصوصاً خلال فترة حكم المولى الرشيد الذي تسبّب في تخريب مؤسسة الزاوية. وقد تعرّض هو نفسه للطرد والتهجير إلى فاس. والموقف الثاني هو موقف المساند والمرتبط بتجربته بالزاوية المخفية خصوصاً خلال فترة حكم المولى إسماعيل، الذي كانت له علاقة خاصة بشيخ الزاوية أحمد بن عبد الله معن شيخ وأستاذ أحمد القادري. وفي نسمة الآس نجد ما نصه «لله الحمد والشكر والمنة وكثر الخير عندنا لما دخلنا طاعة ملكنا السلطان إسماعيل الشّريف الحسن نصره الله وهداه ووفقه لما يحبه ويرضاه»[1]. ويتقاطع هذا التضرّع بما كان يدعو إليه أحمد بن عبد الله معن في ضرورة محبة السلطان وطاعة أوامره، بل إن الزاوية كما رأينا لعبت دوراً كبيراً في دخول المولى إسماعيل مدينة فاس. وبذلك يكون القادري قد انتهى من موقع الرافض إلى الداعم المساند[2].

الحسن بن مسعود اليوسي

1 ـ الانتماء الإجتماعي

يتعلق الأمر بأحد الشخصيات العلمية الكبيرة التي عرفها المغرب خلال القرن السابع عشر، وأثر بفكره وعلمه في جيل برمته، وشكل مدرسة تخرج منها الكثير من علماء ومثقفي المغرب. وكتب عنه الكثير وقيل فيه الكثير.

يسمّى أبو علي الحسن بن مسعود بن أحمد بن علي بن يوسف بن داوود بن بدر بن البوحديوي[3]. ولد على وجه التقريب عام 1040هـ/ 1651م[4] وسط قبيلة آيت يوسي التي هي

(1) أحمد القادري، **نسمة الآس في حجة سيدنا أبي العباس**، مخطوط الخزانة الملكية بالرباط تحت رقم 8778.

(2) إن العلاقة بين الزاوية الدلائية والزاوية المخفية علاقة قوية منذ عهودها الأولى، فأبو المحاسن الفاسي هو أحد الشيوخ الأولين في السلسلة التي تصل محمد بن أبي بكر الدلائي بالإمامين أحمد زروق ومحمد الجزولي أيضاً. أبو المحاسن الفاسي هو أحد الشيوخ الذين يربط أحمد بن عبد الله معن صاحب الزاوية المخفية بأحمد زروق، ومحمد بن سليمان الجزولي فالزاويتان شاذليتان إذن، وقد توافد عدد كبير من طلبة وعلماء الدلاء إلى الزاوية المخفية بعد النكبة فوجدوا في الزاوية المخفية ضالتهم، انظر محمد الفاسي **الإلماع** ... مصدر سابق، صص 593-600.

(3) محمد الأخضر، مرجع سابق، ص 122.

(4) عبد الحميد محمد المنيف، **المغرب الأقصى في القرن الحادي عشر الهجري**، فصلة من النشرة العلمية للكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين، تونس، العدد 7 ـ 1984، ص 87.

فرع من آيت يدراسن من قبيلة صنهاجة الكبرى التي كانت تقيم بين ملوية العليا وأطراف جبل العياشي ناحية الأطلس الشرقي[1]. وقد نشأ هذا البدوي كما يذكر عبد الحميد محمد المنيف وسط عائلة: «تحيا على عرق الجبين بالمحصول الفلاحي المحدود الذي يكد وراءه عائلها مسعود الرجل الأمي المتدين الذي تحلو له صحبة الفقهاء والمنتسبين إلى الشّريعة والمعروفين بالخير والصلاح»[2]. ويبدو أن اليوسي كان معتزاً بشخصية والده، فقد قال عنه فيما أورده محمد العربي الخطابي: «كان رجلاً أمياً.. متديناً مخالطاً لأهل الخير محباً للصالحين، وكان قد أعطى الرؤيا الصادقة وأعطى عبارتها فيرى الرؤيا ويعبر لنفسه فتجيء كفلق الصبح»[3]. وبذلك يكون والده المدرسة الأولى التي أخذ منها فلسفته في الحياة. وهو ما يكشف عن جانب مهم من شخصية هذا المفكر سواء في بعدها التربوي أو الروحي وقد عاش اليوسي يتيماً بعد وفاة والدته على أن والده عوضه عن ذلك بشغله بطلب العلم والمعرفة ومرافقة العلماء والصالحين. وقد حصل ذلك وهو لا يزال صغيراً إذ خرج من باديته متوجهاً إلى بادية سوس طلباً للعلم[4].

يبدو إذن من خلال هذه المعطيات البيوغرافية أن اليوسي ينحدر من وسط اجتماعي بدوي عادي لكن استطاع أن يمنحه دفعات قوية للتعلم وطلب العلم، ولذلك سوف يظل هذا المعطى لصيقاً بشخصيته طوال حياته وكان له دور في نجاحه العلمي وشهرته.

2 ـ الانتماء الثقافي

إذا كان اليوسي قد نشأ في بيئة متواضعة اجتماعياً فإن ذلك لم يمنعه من التعلم والتكوين ولذلك نجده يرتاد الكتاب لحفظ القرآن الكريم حتى سورة «المرسلات». وختم القرآن في سجلماسة عندما صاحب أستاذه أبا إسحاق ابراهيم اليوسي، ثم عاد بعد ذلك إلى باديته آيت يوسي، غير أنه سرعان ما غادرها ليقوم بجولة في كل المناطق المغربية التي تزخر بالعلم والعلماء، فقد زار بلاد الساحل، وسوس الأقصى، والصحراء ومراكش، ودكالة، وركراكة وجبل هسكورة، حتى انتهى إلى إيليغ، وأقام بها ونظراً إلى علمه الوفير عينه أميرها أستاذاً في

(1) محمد الكتاني، مرجع سابق. ص 195.

(2) عبد الحميد محمد المنيف، مرجع سابق. ص 87.

(3) محمد العربي الخطابي، الحسن اليوسي من خلال المحاضرات، **مجلة المناهل**، العدد 5، السنة 6، ص 114.

(4) نفسه، ص 89. كان لليوسي أخوان توفيا مبكراً.

مدارس تارودانت غير أنه غادرها إلى درعة ثم بعد ذلك إلى جبل دمنات في اتجاهه إلى الزاوية الدلائية حيث انتهى بتجواله فاستقر بها طالباً للعلم ثم أستاذاً.

لقد نشأت بين اليوسي والزاوية الدلائية علاقة خاصة يفسّرها استقراره بها ومصاهرته للدلائيين وتعلمه على يد شيوخ الدلاء كمحمد المرابط، ومحمد بن عبد الرحمان، ومحمد ابن محمد بن أبي بكر الدلائي، وقد أقام اليوسي بالزاوية الدلائية حوالى تسعة عشر عاماً، أي منذ أن هاجر إليها إلى أن خربها المولى الرشيد عندما هجر اليوسي مع من هجر إلى فاس. لم يستطع التكيف مع وضعية مدينة فاس الاجتماعية، فبدوية اليوسي لم تكن معتادة أجواء المدن، وقد أورد عباس الجراري نصاً لليوسي يحكي فيه عن معاناته بمدينة فاس« . . . فإني لم أولد فيها بل في الفجاج الواسعة بين الشّيح والريح والجنوب والشمال. . . ومنها فساد طبع العيال والأولاد والأصحاب ونخشى ذلك نحن أيضاً في أنفسنا من جهات إحداها تعلم الشّهوات والاتساع فيها وإن كنا بالبادية لا نعرفها ووجدنا آباءنا يعيشون بما وجدوا قانعين. . . ثانيها الوقاحة في ذلك وقلة العياء ومنها مقاساة أهلها والتعرض لإذايتهم وفتنتهم. . . »[1]

وبعد فاس اتجه اليوسي باتجاه الشمال في زيارة لتطوان وجبل بني زروال غير أن السلطة أرغمته على الرحيل إلى مراكش. وقد أقام فيها يدرس العلم بجامع الشرفاء مدة ثلاث سنوات، إلا أن ملاحقة السلطة له كانت ترغمه على التنقل باستمرار، ذلك أنها كانت كما يقول عباس الجراري تخشى تحلق الجماهير حوله وتجاوبها معه. «فقد كان حيثما قرأ يطبق الناس عليه ويغص مجلسه بالخلائق مع ميلان العامة إليه فكان لأجل ذلك ينقله السلطان من موضع إلى آخر»[2]. وهكذا ظل اليوسي ملاحقاً في كل المناطق التي يحل فيها، فبعد مراكش أرغم على الذهاب إلى الزاوية الدلائية المخربة ما بين 1095هـ/ 1683م، 1098هـ/ 1688م، ثم أرغم على مغادرتها باتجاه مكناسة، ثم صفرو فترة ستة أشهر، وفاس مدة سبعة أشهر، ثم اتجه إلى العرائش، برفقة تلميذه ابن زاكور، ثم عاد إلى فاس لكنه غادرها عام 1100هـ/ 1688م، وهذه المرة باتجاه الحجاز في وفد رسمي مبعوث من طرف السلطان اسماعيل. وقد التحق بالمغرب عام 1102هـ / 1690م حيث التحق بأسرته في تمزيزت، وأقام فيها إلى أن توفي في السنة نفسها.

وبناءً على ما سبق فإنه يبدو أن اليوسي كان صوفياً وهذا ما تكشف عنه بعض فصول

---

(1) عباس الجيراري، **عبقرية اليوسي**، دار الثقافة، البيضاء، 19 ص 24.

(2) نفسه، ص 26.

«المحاضرات»: «الكشف والمكاشفة عند الصوفية» وتذوق الصوفية معاني الأبيات والإشارات وتأويلها حسب المقامات». ويذكر محمد العربي الخطابي أن اليوسي كان يعطي «عهد الشاذلية» فيأخذ عنه الطالبون «الورد والرواية والزمان والمكان الذي وقع فيه ذلك»[1]. غير أن صوفية اليوسي لم تدفعه إلى التفرغ والزهد، بل ظل طوال حياته معلماً ومربياً ومرشداً، والسعي في الحياة لاكتساب الرزق والعلم والنظر في أحوال المجتمع والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر... الخ[2].

وقد قال فيه الكردودي: «كان قوالاً للحق يخاطب به السّلطان ولا يبالي، وقال عنه القادري: «إن كان ماهراً في المعقول والمنقول بحراً زاخراً لا تأخذه في الحق لومة لائم... فقد كان سيفاً من سيوف الدين وقاطعاً لحجج المبطلين لا يخاطب السلطان إلا بصريح الحق مشافهة ومكاتبة»[3].

3 ـ الانتماء السياسي

لا يمكن أن نلمس المواقف السياسية لليوسي إلا إذا وضعنا ذلك في سياق الواقع المغربي الذي عاش فيه، والذي كان يصطدم سياسياً واجتماعياً مع قناعات اليوسي العقائدية والثقافية والسياسية. أضف إلى ذلك أن اليوسي كان على معرفة كبيرة بالواقع السياسي المغربي، وقد ساعده على ذلك ترحاله وجولاته التي قام بها منذ صغره، ولذلك فإن الرجل قد عايش الأزمات التي عصفت بمغرب القرن السابع عشر، سواء منها السياسية أي ضعف الدولة السّعدية وتخليها عن دورها في الحكم، أو ما يتعلق بالغزو الأوروبي لبعض السواحل الغربية واستعمارها.

وعلى هذا الأساس تكون عند اليوسي فكر سياسي إصلاحي[4]. يحمل سمة الجرأة والصراحة. وهذا ما يفسّر الرسائل التي وجهها إلى السلطان المولى إسماعيل يعبر فيها عن

(1) محمد العربي الخطابي، المرجع السابق. ص 125.

(2) نفسه، ص 127.

(3) عباس الجيراري المرجع السابق، ص 71. ترك اليوسي آثاراً عديدة شملت ميادين عديدة في التوحيد: **حاشية على شرح السنوسي لعقيدته الكبرى**، و**شرح العقيدة الصغرى للسنوسي**، في المنطق **تماس الدرر على شرح المختصر للسنوسي** في الأدب، **زهر الأكم في الأمثال والحكم** ...، **المحاضرات**، **الفهرست**، **القانون في ابتداء العلوم**، **الرحلة الحجازية** ...إلخ.

(4) محمد زبير، فكر قوي وراء شخصية قوية، **مجلة المناهل**، العدد 15، السنة 6، 1925، ص 269.

آرائه بكل جرأة[1]. وبخلاف الرحّالة السابقين، فإن اليوسي أعلن مواقفه السياسية بكل صراحة فنجده فيما يتعلق بالجهاد والدفاع عن الثغور المحتلة ينتقد قلة تعميرها والدفاع عنها، وينتقد عدم دعم المتطوعين بالسلاح والخيل، كما انتقد طريقة جمع الأموال وتوزيعها. «فإن حياة المملكة قد جروا ذيول الظلم على الرعية فأكلوا اللحم وشربوا الدم وامتشوا العظم وامتصوا»[2] ولم يقف الأمر عند هذا الحد، بل انتقد السياسة المالية للدولة عندما صرح في رسالته التي أورد عبد الهادي النازي أجزاء منها فيقول: «واعلم أن الأموال إذا كثرت وادخرت في الخزائن لا تنمو، وإذا كانت في صلاح الرعية وإعطاء حقوقهم وكف الأذية عنهم نمت وزكت وصلحت بها العامة. . .»[3].

ومن هنا يبدو أن اليوسي اختار موقفاً معارضاً من السلطة كان وراء المطاردات والمضايقات التي تعرض لها من طرف الحكام في كل المناطق التي حل بها. وقد كانت مواقفه تتميز بنصرته للمستضعفين والمظلومين وكان يجهر بها. فقد كان يقول ما معناه إن دولة سيدنا المولى اسماعيل قد اختلت فوجب علينا تنبيهه[4].

غير أن ما يميز الفكر السياسي عند اليوسي أنه على الرغم من معارضته القوية فقد ظل دائماً داعياً إلى الوحدة في ظل حكم السلطان تجنباً للتفرقة والحفاظ على الاستقرار خصوصاً وأن عناصر الهدم حسب اليوسي كانت كثيرة قد تدخل المغرب في مغامرة غير محسوبة. وفي هذا الصّدد يقول الدكتور محمد الكتاني: «وهكذا نجد شيخنا اليوسي قدم آراءه السياسية في حدود الوعي الذي أتيح له بالنسبة للحقبة التاريخية. وتأتي الرسالة الكبرى للمولى اسماعيل في مقدمة الرسائل الاجتماعية التي دعا فيها إلى ضرورة قيام الحكم على أساس تطبيق الشّريعة وتنفيذ أحكامها والانتهاء بنواهيها. كما دعا إلى حرية الفكر وجعل العلماء ـ وهم الممثلون للفكر ـ في سعة من الإلزام السياسي[5]».

---

(1) محمد الكتاني، **ملامح الفكر السياسي عند الحسن اليوسي**، مرجع سابق. ص 205.

(2) عبد الهادي التازي، بطاقة في منتهى الطاقة، **مجلة المناهل**، ع 15 السنة 6، ...19 ص 200.

(3) نفسه ص 300

(4) نفسه ص 302.

(5) محمد الكتاني، مرجع سابق، ص 206.

المؤثرات الكبرى في حياة أبي العباس أحمد بن ناصر

1 ـ الانتماء الاجتماعي

هو ـ كما ورد في كتاب «الأعلام» ـ أحمد بن الشيخ سيدي محمد فتحا بن محمد بن أحمد بن محمد بن الحسين بن ناصر بن عمر حسب ما كان يكتب والده في نسبه الدرعي الأغلاني[1] ولد بتمكروت[2] وتوفّي فيها عام 1028هـ/ 1716م[3].

ولقد نشأ أبو العباس أحمد بن ناصر في بيت عرف بصيته العلمي والديني، فوالده الشيخ محمد بن ناصر المتوفّى عام 1085هـ، تصدّر للمشيخة الصّوفية بزاوية تمكروت بعد قتل أبيه على يد أحد زعماء درعة، واشتغل فيها بتدريس العلم للطلبة وتربيته للمريدين. أصله من دادس، واستقر بدرعة في زاوية اغلان، ويرتفع نسبه حسب صاحب «طلعت المشتري» إلى الصحابي المقداد بن عمر الكندي. وقد كان صالحاً وعالماً متضلعاً من التفسير والحديث والتصوف. وقد أخذ الطريقة الناصرية على يد الشيخ عبد الله بن حسين التمكروتي[4].

وقد عرف أحمد بن ناصر بدوره الكبير في نشر المعرفة سواء في المغرب أو المشرق، فقد حج مرتين الأولى عام 1070هـ/ 1659م، لقي خلالها أبا بكر السجستاني، ومحمد بن سليمان الروداني الذي سبق وأن تتلمذ عليه في تامكروت، والثانية عام 1079هـ/ 1665م، كما أنشأ مكتبة مهمة عرفت «بدار الكتب الناصرية» التي بذل مجهوداً بالغاً في جمع كتبها سواء عن طريق الاستنساخ أو الاقتناء فصارت بذلك من أغنى المكتبات المغربية وأكثرها استقطاباً للطلبة.

وعلى هذا الأساس يبدو أن أبا العباس أحمد بن ناصر قد نشأ في محيط علمي له مكانة اجتماعية عالية داخل المغرب وخارجه، وهذا ما يفسّر الاحترام والعناية الفائقين اللذين كان الناس يكنهما له في كل المناطق التي حل بها، الشيء الذي يعكس الأهمّية العلمية والاجتماعية والدينية التي كانت تحظى بها أسرته لكن أيضاً لإشرافها على الزاوية التي عملت على إحياء السنّة ونشر مبادئ الشاذلية[5].

---

(1) العباس بن براهيم، مصدر سابق. ج 2 ص 357.

(2) قرية على ضفاف وادي درعة جنوب مراكش.

(3) أحمد بن ناصر الدرعي، **الرحلة الناصرية**، الطبعة الحجرية بفاس، بدون تاريخ، ج 1 ص 3.

(4) الناصري السلاوي، **طلعة المشتري**، نشر المؤسسة الناصرية للثقافة والعلم، ج 1 ص 128.

(5) محمد حجي، **الزاوية الدلائية**، مرجع سابق. ص 59.

لقد شكلت هذه العوامل والمؤثّرات عناصر مهمة وجهت شخصية أحمد بن ناصر وحملته على المضي في طريق العلم والعلماء. وقد تحقّق له ذلك بفضل الشيوخ والأساتذة الذين تتلمذ على يدهم، ومنهم والده محمد بن ناصر، وأبو سالم العياشي، والشيخ أبو عبدالله محمد بن فتوح التلمساني، وكذلك من المشارقة إبراهيم بن حسن الكوراني وغيرهم[1]. وبذلك صار أحمد بن ناصر عالماً وفقيهاً متمكناً من علوم شتى، وشيخاً متصوّفاً متمسكاً بالسنة. ونظراً إلى قيمته العلمية والدينية تحولت الزاوية الناصرية إلى مركز استقطاب قوي، إذ تمكنت من الانتشار والذيوع في المغرب وتوافرت لها إمكانيات بشرية ومادية قوية. وهذا ما يفسّر قلق المولى اسماعيل تجاه هذه الزاوية ووضعها ضمن حساباته السياسية الداخلية.

والملاحظ عن المصادر التاريخية وكتب التراجم أنها اهتمّت بوضعية أسرة أحمد بن ناصر العلمية والدينية، غير أنها لم تهتم بوضعيتها المادية والاجتماعية إننا ومن خلال بعض المعطيات المستخلصة من الرحلة ومن بعض كتب التراجم يمكننا تقديم بعض الافتراضات التي نراها ضرورية.

فمن خلال الرحلة يتبين أن أحمد بن ناصر قد تعدّدت رحلاته وكانت كلها بغاية الحج واستكمال تكوينه العلمي. والملاحظ أنّ الفارق الزمني بين رحلاته لم يكن شاسعاً وهو ما يعني أن أحمد بن ناصر كان يتوفر على إمكانيات مادية مهمة يسّرت له نسبياً عملية الحج خصوصاً وأن الحج في تلك الفترة كان يتطلب قدرات مادية ليست باليسيرة. وبالنسبة إلى رحالتنا فتذكر كتب التراجم أن رحلاته كانت كلها من ماله الخاص، أو على نفقة والده كما هو الشأن بالنسبة إلى رحلته الأولى عام 1070هـ/ 1659م. وتكشف هذه المعطيات عن الواقع المادي الذي كان يعيش فيه أحمد بن ناصر، وبالتالي موقعه الاجتماعي المحترم خصوصاً وأنه كان يتزعم الزاوية الناصرية بتامكروت التي كانت تحظى بموقع علمي اجتماعي واقتصادي بالغ الأهمية.

وارتباطاً بما سبق، فإن كتب التراجم وكذا الدراسات التي اهتمّت بشخصية أحمد بن ناصر تذكر أن أحد اهتمامات هذا الرحّالة هو انشغاله بالكتب والمخطوطات والعمل على اقتنائها لمكتبة الزاوية بتامكروت، وهذا دليل آخر على الرخاء المادي الذي كان ينعم به أحمد ابن ناصر سخر قسطاً هاماً منه لإغناء المكتبة الناصرية. وفي هذا السياق يذكر المنوني أن هذا

---

(1) محمد الأخضر، المرجع السابق، صص 173-174.

الرحالة خلال حجته الرابعة وأثناء إقامته بمصر اقترض ما يناهز الآلاف من المثاقيل اشتراها كلها كتباً نفيسة، معنى ذلك أن أحمد بن ناصر قد اصطحب خلال رحلته الأخيرة مبالغ كبيرة سخّرها للغرض نفسه[1].

وبالعودة إلى الرحلة فإنها تقدم لنا أحمد بن ناصر بمظهر الرجل الميسور، فهو يذكر أثناء توديعه للأهل والأقارب: «وودعتهم والأهل والإخوان والخدم والحشم...» وفيما يتعلق باستعداداته للحج يقول: «وهيأنا لذلك ما أمكن من الأحمال والأجمال... فلما حان وقت السفر وقد كنا حصلنا له جميع ما يليق... »[2]. ولا تثير هذه المعطيات الاستغراب خصوصاً إذا علمنا أن الزاوية الناصرية خلال هذه الفترة تحولت إلى مؤسسة غنية، حيث صارت لها أملاك وفيرة في مختلف جهات المغرب، فأصبحت بالإضافة إلى نفوذها الروحي ذات نفوذ مادي قوي[3]. وبناءً على ذلك فمن الضّروري أن تنعكس هذه الوضعية المادية للزاوية ولو جزئياً على أحمد بن ناصر بصفته شيخها والمشرف على أموالها.

يتضح من خلال ما سبق ذكره أن رّحالتنا كان يحظى بمكانة اجتماعية مرموقة فهو ينتمي إلى أسرة كان لها موقع خاص في مغرب القرن السابع عشر، وهو ما يشكل جزءاً من شخصيته وبالتالي الطريقة التي يفكر بها وينظر بها إلى الأشياء.

2 ـ الانتماء الثقافي

لا شك أن الزاوية الناصرية بتامكروت كان لها الأثر الكبير في شخصية أحمد بن ناصر وهي التي وجهته في طريق العلم والتصوّف. فقد كانت هذه الزاوية المدرسة الأولى في حياته العلمية، وكان والده محمد بن ناصر شيخه الأول يدير هذه المؤسسة التي شكلت خلال القرن الحادي عشر الهجري/ السابع عشر الميلادي مركزاً لنشر المعرفة والعلم ورباطاً لنشر تعاليم الإسلام ومبادئ الطريقة الناصرية المنبثقة من الشاذلية بفضل ما كانت توفره لطلبتها ومريديها

(1) محمد المنوني، حضارة وادي درعة، دعوة الحق، العددان 2-3، السنة 16، 1973، مطبعة فضالة بالمحمدية ص 18. ومن المعروف أن أحمد بن ناصر قام باقتناء ـ لأول مرة ـ النسخة اليونينية من صحيح البخاري بثمانين ديناراً ذهباً، بالإضافة إلى ما روي عنه بأنه اقتنى خزانة جيدة لهذا الغرض، كما أنه اعتنى أكثر ببيت الكتب الذي شيده عام 1123هـ/ 1711م وأتقنه ببدائع الصنعة، واستجلب له الصناع من فاس ... انظر المنوني، نفسه.

(2) أحمد بن ناصر الدرعي، **الرحلة الناصرية**، مصدر سابق، ج 1 ص 5.

(3) ابراهيم حركات، مرجع سابق، ص60.

من إمكانيات علمية، كوجود علماء ومكتبة ضخمة تتضمّن شتى أنواع الكتب والعلوم[1].

وقد حرص والد أحمد بن ناصر أن يوجه ابنه في طريق العلم والمعرفة والتصوف، كما فعل مع اليوسي وأبي سالم العياشي... وغيرهما. فقد كان بحراً في علوم التفسير والحديث وأصول الدين واللغة... الخ[2]. ومن خلال ذلك تمكن من التأثير في تكوين ابنه وتعليمه مبادئ الطريقة الناصرية، بل التأثير حتى في تفكيره وسلوكه وأخلاقياته فكان صارماً في الجهر بالحق مثل أبيه[3].

وعلى أهمّية والده وأثره البين في حياة أحمد بن ناصر، فإنه لم يكن المنبع الوحيد الذي نهل منه، فقد تأثر أيضاً بثلة من العلماء المشهورين من مثل: أبي سالم العياشي الذي أجازه في صحيح البخاري، والشيخ أبي عبد الله محمد بن فتوح التلمساني، والشيخ أبي العباس الجزولي[4].

ولقد كان للمكتبة الناصرية وما تختزنه من مؤلفات، وكتب علمية الدور الكبير في تنمية ثقافة أحمد بن ناصر الدينية والعلمية، وبذلك توافرت لهذا العالم الكبير ظروف استثنائية خصوصاً إذا أخذنا في الاعتبار ندرة الكتب في ذلك العصر، وكيفية الحصول عليها. وبناء على ذلك فإن أحمد بن ناصر قد قرأ كثيراً وفي علوم مختلفة[5].

وعلى هذا الأساس حصل إجماع عند الذين اهتموا بترجمة هذا العالم بكونه قد ارتبط بواقع مجتمعه الثقافي فحصل على أهم علوم عصره المتداولة، واحتل مكانة هامة بين طلبة عصره وعلماء عصره، وهو ما دفعه إلى طلب المزيد وذلك بالرحيل إلى الشّرق خصوصاً مصر والحجاز، أي أقوى مراكز الثقافة الإسلامية في ذلك العصر فأخذ عن علمائها وأجازوه مثل الشيخ إبراهيم بن حسن الكوراني الذي أجاز أحمد بن ناصر في جميع مروياته ومقروءاته ومسموعاته، وكل ما صح له وعنه من سائر العلوم النقلية والعقلية...[6]. ومن بين شيوخه بالمشرق نجد عبد الله بن سالم البصري الذي أجازه برواية الكتب الستة، وبرواية موطأ الإمام

(1) محمد المنوني، مرجع سابق، صص 77-78.
(2) نفسه ص 16.
(3) الناصري السلاوي، المصدر السابق، ج2 ص 98 ـ 99.
(4) محمد الأخضر، مرجع سابق، ص 173.
(5) محمد المنون، مرجع سابق، ص 18.
(6) أحمد بن ناصر، **الرحلة الناصرية**، ج 1 ص 44.

مالك[1]. وكذلك الشيخ اسماعيل الذي أجازه وأسند له قراءة القرآن والحديث عن الشيخ علي البراملسي الجلبي[2]. وحسب ما يذكر في رحلته فإنه التقى في مصر شيخه علي بن محمد الزعتري، وقرأ عليه من كتب التوقيت «رسالة الشيخ محمد الخطاب»، وأبي الفتح في العمل بنصف الدائرة، وأجازه عموماً في أواسط شوال عام 1107هـ/ 1695م، كما قرأ عليه رسالة في علم الإسطرلاب ورسالة في علم كرة العالم[3]. واجتمع أيضاً بالقارئ الشيخ محمد بن قاسم البحتري، فقرأ عليه الفاتحة وصدراً من سورة البقرة بقراءة ورش وأجازه[4]. إلى غير ذلك من العلماء والأئمة الذين يطول تتبعهم. وفي هذا دليل على قيمة وثقافة أحمد بن ناصر الدرعي. كل هذه العناصر ساهمت مجتمعة في تشكيل وبناء شخصية أحمد بن ناصر الدرعي الثقافية والعلمية وساهمت أيضاً في تحديد هويته الفكرية والدينية، حيث ظهر الرحالة في رحلته المنشورة التي ألفها مباشرةً بعد حجته الأخيرة لسنة 1121هـ/ 1709م بكونه عالماً وفقيهاً متمكناً له إلمام واطلاع واسعان بشتى أنواع العلوم، وبدرجة أكثر العلوم الشّرعية: كالفقه والحديث وعلم التوقيت والتحقيق. . . التي تلقاها عن علماء ومشايخ كبار مغاربة ومشارقة، فحاز بذلك مكانة متفوقة داخل الأوساط العلمية. وقد زاد من مكانته هاته تزعمه طريقة صوفية شهيرة أصبحت بفضله من أغنى زوايا المغرب، وأكثرها ذيوعاً واتباعاً. هذه الطريقة التي عرفت باسم «الناصرية»: تستقي مبادئها وأصولها مباشرةً من الشاذلية، وتسعى إلى إحياء السّنن وإماتة البدع.

وقد كان تصدره لمشيخة الزاوية راجعاً إلى الخصال والأخلاق العالية التي كان يتميز بها والتي حسب ما يروي في رحلته كان والده قد توسمها فيه[5].

وقد حصل إجماع لدى الدارسين والمهتمّين أن أحمد بن ناصر الدرعي كان رجلاً متشبثاً بالسنّة ناشراً لتعاليم الإسلام والطريقة الشاذلية. وهذا ما جعل والده يقدمه عنه في بعض مهمّات الزاوية وغيرها أثناء غيبته، إلى أن توفّي والده فاستأثر بجميع مهام الزاوية[6].

وعلى هذا الأساس تأثرت رحلة أحمد بن ناصر بصوفيته وتدينه وعلمه ذلك أن الرحلة

---

(1) نفسه، ص 209.
(2) نفسه، ج 2 ص 53.
(3) نفسه، ج 2 ص ص 119 ـ 120.
(4) نفسه، ج 2 ص 140.
(5) نفسه، ج 2 ص 19.
(6) نفسه.

استغرقت في الحديث عن الزوايا وأشياخ الطرق، والمزارات والمساجد، وأظهرت الرحالة بمظهر الداعي إلى طريقة صوفية مذكراً بين الفينة والأخرى بمبادئها وأصولها[1]، منظماً لفروعها البعيدة عن المركز[2]، فكانت له بذلك مشاركة فعالة في نشر أوراد ومبادئ طريقة أسلافه واستقطابه للأتباع، كما لعب دوراً مهماً في بث دعائم الشّاذلية وحماية السّنة ومحاربة البدع[3]، حيث قال في حقه صاحب فهرس الفهارس: «كان ممن نصر السنة في المغرب وحبذ أعمالها وآدابها وتعصب لها تعصب الغيور الهجور، وكان له تأكيد في اتباع العلم وتحكمه يؤخذ ذلك من رسائله. . .»[4].

ومن الشهادات الأخرى في حقه شهادة أحمد بن يعقوب الولالي: «وكان شديد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولا يخاف في الله لومة لائم، ولا يرى واقفاً بباب ملك من الملوك ويتولى صلاة الجمعة بمسجده ولم يخطب قط لأحد»[5].

وهكذا تعكس الرحلة الناصرية شخصية أحمد بن ناصر سواء على مستوى طريقة النظر، أو على مستوى الرحلة ككل، فهي تعكس قوة ذاكرة الرحالة، ودقة ملاحظته وخبرته بظروف وطرق الرحلة وصعوباتها. بالإضافة إلى معرفة تامة بخصائص المدن والبوادي وطباع أهلها. . . ولعل ذلك راجع إلى تعدّد رحلاته التي وصلت إلى أربع رحلات، والتي كان الهدف منها أداء فريضة الحج والعلم والمعرفة وشراء الكتب. . . ويعكس كل ذلك وعي الرحالة بأهمّية تدوين وتسجيل مشاهداته، وكذا تقديمها للذين لم يتسنّ لهم الرحلة إلى الحجاز، فعمل بذلك على وصف مشاهداته وتسجيلها مع مزج ذلك وإغنائه بعلومه وثقافته.. وبهذا العمل تمكن أحمد بن ناصر من تأليف رحلة أدخلته إلى عالم فن الرحلات خلال القرن الحادي عشر الهجري/ الثامن عشر الميلادي[6]. ولقد جاءت هذه الرحلة إلى حد ما شبيهة برحلة العياشي، وتتضمّن معلومات قيمة في موضوعات شتى، بالإضافة إلى ترجمته لعدد وافر من علماء مصر، والجزيرة العربية الذين اشتهروا في مستهل القرن الثامن عشر الميلادي.

(1) نفسه، ج1، صص 32-39.
(2) نفسه، ج2، ص 111.
(3) نفسه، ج1، ص 170- 182 ص 192.
(4) عبد الحي الكتاني، **فهرس الفهارس**، مرجع سابق، ج2، ص88.
(5) القادري، **نشر المثاني**، مصدر سابق، ج 2، ص10.
(6) محمد الأخضر، المرجع السابق، ص 175.

غير أن هذه الرحلة هي أقل تداولاً من رحلة العياشي، في الأوساط الثقافية المغربية بل الشرقية والغربية كذلك[1].

ولقد حظيت رحلة أحمد الناصري باهتمام المؤرّخ الفرنسي ليفي بروفنسال نظراً إلى قيمتها من حيث كونها تتوفر على معلومات بيوغرافية مهمة حول حياة العديد من الأعلام المغاربة والمشارقة، ولعل هذا ما دفع المؤرّخ المذكور إلى ذكره من بين أصحاب التراجم.. غير أنه يشير أيضاً إلى أن عمله في هذا المجال لا يرقى إلى شهرة أحمد بن ناصر الدرعي الواسعة من حيث كونه المنظم الحقيقي بالجنوب الغربي للطريقة الناصرية المتفرّعة من تعاليم الإمام أبي الحسن الشاذلي[2].

3 ـ الانتماء السياسي

بفضل الجهود التي بذلها مؤسسو الزاوية الناصرية وخصوصاً الشيخ محمد بن ناصر ووالده بلغت هذه المؤسسة شأواً عظيماً داخل مغرب القرن الحادي عشر الهجري، حيث أصبحت من أغنى الزوايا وأكثرها ذيوعاً وانتشاراً. وقد نشط شيوخها في مجالات متعدّدة دينية وعلمية واجتماعية. فتمكنوا من أن يؤدوا خدمات جليلة في المناطق التي لم تكن تحظى بعناية واهتمام السلطة. ففي المجال الديني نادى رؤساؤها بإحياء السنّة ومحاربة البدع، أما في المجال الثقافي، فقد بذلوا جهوداً كبيرة في نشر المعرفة والعلم، وكانت زاويتهم مسجداً ومدرسة تخرج فيها العديد من العلماء الذين أصبحوا أساتذة وشيوخاً فيما بعد. كما أنشأوا مكتبة صارت بفضل ما كانت تحوزه من المؤلفات من أغنى مكتبات المغرب خلال تلك المرحلة. كما قاموا بأدوار أخرى اجتماعية تمثلت في عقد الأوفاق بين القبائل المتنازعة، وحماية قوافل التجار من الفتن التي كان يعانيها المغرب آنذاك.

---

(1) ليفي بروفنصال، **مؤرخو الشرفاء ...**، مرجع سابق، ص 206.

(2) نفسه. ألف أحمد بن ناصر بالإضافة إلى الرحلة الكتب التالية :

- **الرحلة الشامية**، وهي عبارة عن تأليف حول رحلة أخيه محمد بن محمد بن ناصر.
- **تنبيه السائل ببعض ما هو عنه سائل**، وهو كتاب فقهي.
- **تجربة المراسيم البالية في السيرة الحسنة العالية**، ويتعلق بالسيرة النبوية.
- **رسالة في الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم.**
- **كتب في الطريقة.**
- **إشفاء المريض في بساط القريض.**
- **ترجمة والدته السيدة حفصة.**
- **فهرسة.**

وإذا كان شيوخ الزاوية قد نشطوا في هذه المجالات التي ذكرناها آنفاً وأحرزوا فيها قصب السبق فهل اقتصر دورهم على هاتين المهمّتين أم تعدوهما إلى دور آخر هو العمل السياسي؟ وهل كانت لهم مواقف سياسية محدّدة من السلطة والأوضاع السياسية والاجتماعية القائمة؟ ومن ثم ما هو موقفهم من العمل السياسي؟

إن ضبط الهوية السياسية للزاوية الناصرية يمكننا من تحديد الانتماء السياسي لأحمد بن ناصر الدرعي باعتباره أحد مؤسسيها.

من المؤكد أن الزوايا بالمغرب خلال عهد الدولة العلوية قد اتخذت مواقف سياسية مختلفة ومتباينة من العمل السياسي. وحسب بعض الدراسات، فإن الزوايا على العهد الإسماعيلي تصنف إلى صنفين: صنف كان يبني مواقفه على الحياد، وصنف آخر كان يبني موقفه ضد السلطة أو الوجود الأجنبي. لكن دون أن يكون له طموح سياسي أي الحكم[1]. فما موقع الزاوية الناصرية بين هذين الصنفين؟

كما سبقت الإشارة إلى ذلك في مواقع سابقة من هذا البحث، فإن تأسيس الزاوية الناصرية جاء لملء فراغ سوسيو ديني (Socio-religieux). وقد قام أئمتها بتحقيق هذا الهدف من خلال الدروس الدينية والتعليمية، وهو ما مكنها من اكتساب قاعدة عريضة من المجتمع المغربي خصوصاً في الجنوب.

ويذكر محمد ظريف بأن التحول الذي حصل عند الزاوية الناصرية يقترن بعاملين أساسين: الأول: سقوط الدعوة السّعدية وما أحدثه ذلك من فراغ سياسي، والثاني بروز نجم محمد بن ناصر على قيادة الزاوية[2].

لقد كانت شخصية محمد بن ناصر الدرعي متميزة في كل شيء، في إيمانه وصلاحه وعلمه وعمله، وبذلك استطاع أن يتحول إلى منظم اجتماعي لمنطقة الجنوب التي كانت تعاني اضطرابات قبلية واجتماعية خطيرة. فقد قام بدور التحكيم وعقد الصلح بين القبائل المتنازعة، وإليه يرجع الفضل في توفير الأمن والحماية لتجارة القوافل. أما على المستوى السياسي فقد ناهض شيوخ الزاوية الناصرية تجاوزات المخزن فتضامنوا مع المستضعفين والمقهورين، وبذلك تمكّنت هذه الزاوية ـ كما يذكره ضريف ـ من أن تحل محل السلطة

(1) ابراهيم حركات: **التيارات السياسية والفكرية بالمغرب**، مرجع سابق، ص 60.
(2) محمد ضريف، مرجع سابق، صص 57 ـ 58.

والمخزن[1]، خصوصاً خلال فترات الاضطرابات والفتن، ولعل هذه الأدوار الكبيرة هي التي زادت من توسيع الرقعة الجغرافية لسلطة الزاوية، وهو ما مكنها من إمكانيات مادية عظيمة، وشعبية متزايدة. وإذا كان ذلك قد تزامن مع ظهور قوة العلويين فإن موقف الزاوية المتحفظ من السلطة الصاعدة كان يميل أكثر إلى «السخط» دون إنكار شرعية الحكم، وهو ما عبر عنه محمد بن ناصر الدرعي المتوفّى عام 1085هـ/ 1674م من خلال رفضه ذكر اسم السلطان المولى الرشيد في صلاة الجمعة والشيء نفسه تكرر أيضاً على عهد المولى اسماعيل، مع الشيخ أحمد الخليفة[2].

وعلى هذا الأساس هل من الممكن اعتبار موقف أحمد بن ناصر الدرعي، ومن بعده خلفه، رفض ذكر اسم السلطان خلال صلاة الجمعة يدخل في الرفض المطلق، والإنكار السياسي لشرعية السلطة القائمة؟ أم أنه التحفظ السياسي المعبر عنه هو فقط نوع من السخط السياسي، بناء على أن الرفض المطلق يعد سابقة خطيرة أي الخروج على الشرع، وفي الوقت نفسه السلطة، كما يذهب إلى ذلك محمد ضريف؟[3].

يتضح من خلال كتب التراجم ومن خلال الرحلة الناصرية أيضاً أن الشيخ أحمد بن ناصر الدرعي لم يخرج في يوم من الأيام على السلطة العلوية خروج المنكر، والرافض، بل تردّد مراراً إلى السلطان والتقاه في مناسبات كثيرة[4].

وحسب نص الرحلة فإن الشيخ أحمد بن ناصر الدرعي وعند إصدار السلطان المولى اسماعيل أمره بالتخلف عن السفر خلال العام الذي كان ناوياً فيه الحج لم يعارض الأمر[5]. وبناءً على ذلك، فإن موضوع عدم ذكر الشيخ أحمد بن ناصر الدرعي وابنه من بعده اسم السلطان على المنابر يوم الجمعة من حيث كونه يعبر عن موقف سياسي يفسّر بعدم رضى الزاوية وشيوخها عن النهج السياسي الذي كان يسير عليه العلويون. وليس هناك في القرآن والسنة ما يحرم ذكر اسم السلاطين أو الدعاء لهم على المنابر.

وعموماً فإنه يبدو أن توتراً حاداً لزم العلاقة بين الزاوية والسلطة الشّرعية ذلك أن أحمد ابن ناصر الدرعي عندما أتاه كاتب السلطان اسماعيل يطلب منه القدوم عليه للموادعة أثناء

---

(1) نفسه.
(2) انظر: الناصري، المصدر السابق، صص 112 ـ 113.
(3) محمد ضريف، مرجع سابق، صص 39 ـ 40.
(4) الضعيف، المصدر السابق، ص 60.
(5) الرحلة الناصرية، ص 5. ج 1.

حجته الأخيرة أبدى عدم الموافقة على ذلك، وأراد إتمام الخروج إلى الحج حسب نص الرحلة لولا إلحاح رفاقه وأصحابه[1].

وبالرغم من كل ذلك فإن التوتّر بين الزاوية والسلطان لم يدفع الزاوية إلى حد تأسيس معارضة، ربما لأن شيوخها كانوا على وعي بقوة السلطة ونفوذها[2].

ب ـ رحالة القرن الثامن عشر

تجدر الإشارة في البداية إلى أن رحالة القرن الثامن عشر يمكن توزيعهم على فترتين، وذلك من حيث الظرفية التاريخية التي عاشوا فيها. فالمجموعة الأولى عاشت خلال فترة الأزمة التي أعقبت وفاة السلطان اسماعيل. ومن هؤلاء نذكر: ابن الطيب الشرقي المتوفّى عام 1170هـ ـ 1756م بالمدينة المنورة. والغنامي الذي كانت رحلته عام 1729م. والإسحاقي، وبناصر الدرعي، والحضيكي، والزبادي، والعامري التلمساني. أما المجموعة الثانية فقد عاصرت فترة السلطان سيدي محمد بن عبد الله، وتكتسي هذه الملاحظة المنهجية أهمية قصوى بالنظر إلى تأثر الرحالة بعصرهم وبالتالي تأثير ذلك في طريقة نظرتهم إلى الأشياء وكذا الصورة التي ينتجونها عن الأخر... الخ

المجموعة الأولى

محمد بن الطيب الشرقي: (المتوفى عام: 1110هـ ـ 1170هـ/ 1698م ـ 1756م)

جاء في كتاب: «التعريف بابن الطيب الشرقي» لعبد العالي الودغيري:

«أبو عبد الله محمد بن الطيب الشّرقي الصميلي الفاسي (1110هـ ـ 1170هـ)، واحد من أبرز الشخصيات العلمية المؤثّرة في محيط الثقافة العربية بالمغرب والمشرق خلال القرن الثاني عشر الهجري/ الثامن عشر الميلادي، وهو إلى جانب مشاركته الواسعة في مختلف العلوم، وتنوع إنتاجه الفكري والأدبي، يعد من كبار اللغويين الذين ظهروا في عصره، وأكبر دارس معجمي عرفه المغرب في تاريخه، وقد رحل إلى المشرق، فقضى به نصف حياته

---

(1) نفسه.

(2) يبدو من خلال ما ورد في الرحلة أن أحمد بن ناصر الدرعي كانت له مواقف سياسية عديدة فيما لاحظه خارج المغرب من ظلم الولاة الأتراك في مصر وطرابلس والجزائر... وكذا الحالة السيئة التي كانت عليها الرعية نتيجة المظالم الكثيرة. ج1، صص 53-57.

الأخيرة، وهنالك علا صيته وانتشر حتى أصبح له تأثير ملموس فيمن عاصره أو جاء بعده خصوصاً من اللغويين المعجميّين العرب مغاربة ومشارقة»[1].

1 ـ الانتماء الاجتماعي

بناء على ما ذكره ابن الطيب الشّرقي في «فهرسته الصغرى» أو «ارسال الأسانيد» معرفاً بوالده: هو «سيدنا وشيخنا ووالدنا العالم الصالح الصّوفي الأديب البارع أبو عبد الله محمد الطيب بن محمد بن موسى بن محمد الشرقي الفاسي رحمه الله تعالى»[2]. وعلى هذا الأساس فإن نسب ابن الطيب الشّرقي هو: محمد بن محمد الطيب بن محمد بن موسى بن محمد الشرقي ثم الفاسي، وفي بعض المؤلفات الصميلي.

وقد اختلف المترجمون حول تاريخ استقرار أسرة ابن الطيب بمدينة فاس، غير أن الراجح أنهم نزلوا بفاس مع مطلع القرن الحادي عشر الهجري، أي بالتزامن مع الفترة التي استقرت فيها قبيلة شراكة التي ينتسب إليها ابن الطيب بمدينة فاس. وبالرجوع إلى الناصري، فإن أفراد هذه القبيلة كانوا: «نازلين بقصبة الطالعة، وبقصبة أخرى، وببعض الفنادق، وقرب باب المسافرين»[3]. كما يذكر أن أصلهم يرجع إلى عرب بادية تلمسان الذين هاجروا إلى المغرب بعد دخول الأتراك العثمانين إلى الجزائر. وبالنظر إلى الطبائع التي كانت تميزهم مثل «القسوة» و«النهب». . . الخ، فقد استعملهم السّعديون للخدمة العسكرية، فكان فيهم حراس وحماة عبد الله بن الشيخ السعدي (1022هـ ـ 1033هـ)/ (1613م ـ 1623م)[4].

وعن سبب التسمية يذكر الناصري بأن: «لفظ شراقة في الأصل لقب لعرب بادية تلمسان ومن انضاف إليهم، وسموا بذلك لأنهم من جهة الشّرق من المغرب الأقصى. فأهل تلمسان مثلاً، يسمّون أهل المغرب الأقصى مغاربة، وأهل المغرب الأقصى يسمون أهل تلمسان مشارقة، إلا أن العامة يلحنون في هذه النسبة فيقولون: شراقة بتخفيف الراء والقاف المعقودة»[5].

---

(1) عبد العالي الودغيري، **التعريف بابن الطيب الشرقي**، منشورات عكاظ، ط 1، الرباط 1990، ص 3.

(2) نفسه، ص 57. انظر أيضاً محمد الفاسي، أبو عبد الله محمد بن الطيب الشرقي، **مجلة المناهل**، ع 6، عام 1976، ص 82 ـ 99.

(3) الناصري، المصدر السابق، ج 6، ص 53.

(4) نفسه، ص 52.

(5) نفسه، ج 7، ص 41.

ويعتبر أولاد الصميلي فرعاً من فروع قبيلة شراكة. وقد ذكر ابن سودة في كتاب «إزالة الالتباس من قبائل سكان مدينة فاس»، أن «أولاد الصميلي من قبيلة شراكة: أهل تجارة ومال ومعاش ومعرفة، منهم الشيخ العلامة محمد بن الطيب الشرقي الصميلي. . .»[1] فابن الطيب الشرقي ينتسب إلى هذا الفرع من قبيلة شراكة أي أولاد الصميلي، كما يذكر هو نفسه حسب ما أورده الودغيري. «قال مؤلفه العبد المفتقر إلى ربه الغني محمد بن الطيب بن محمد الصميلي الفاسي ثم المدني»[2].

لقد نشأ ابن الطيب الشّرقي في وسط أسرة عرفت بالعلم والدين، فجده هو أبو عبد الله محمد بن موسى، كان عالماً صالحاً أديباً. وأبوه محمد الطيب من شيوخه وأساتذته الذين أخذ عنهم، ويذكر صاحب سلوة الأنفاس بأن ابن الطيب كانت له أخت تسّمى آمنة عرفت بصلاحها وحضورها مجالس العلم في القرويين والضريح الإدريسي، ومجالس أبي عبد الله جسوس وأحمد بن مبارك اللمطي السجلماسي. وقد توقّيت عام 1187هـ/ 1773م[3].

وكانت لابن الطيب الشّرقي عمة تدعى الزهراء، وهي زوجة العالم الكبير أبي علي الحسن بن مسعود اليوسي المتوفّى عام 1102هـ. وبذلك يكون ابن الطيب الشّرقي قد أخذ بشكل غير مباشر عن هذا العالم الكبير، عن طريق عمته الزهراء وبذلك نجده يروي الكثير من أشعاره وأقواله.. وكان يقدره تقديراً كبيراً، ومن بين ما قال فيه: «إمام الدنيا وقطب الوجود بلا ثنيا، مفرد العصر في النظم والنثر: الإمام أبي على الحسن بن مسعود اليوسي، وآدابه مشهورة ودواوين نظمه في الآفاق منشورة، وقد أودع كتابه (زهر الأكم في الأمثال والحكم) من نظم الأمثال ما ليس له مثال ومن نظم الحكم ما قضى له بالتقدم على من تقدم فضلاً عمن تأخر وحكم. فلا بدع إن جلى في حلبة السبق على الأوائل، وسحب ذيل البلاغة على سحبان وائل وأعجز الأواخر، فلا يقدرون على الإتيان بمثل جوهره الفاخر»[4].

وقد توفّي ابن الطيب الشرقي بالمدينة المنورة عام 1170هـ/ 1756م.

2 ـ الانتماء الثقافي

لقد شكل انتماء ابن الطيب الشّرقي إلى أسرة العلم بفاس عاملاً مهماً في تكوينه العلمي

(1) نقلاً عن عبد العالي الودغيري، **التعريف بابن الطيب الشرقي**، مرجع سابق، ص 59.

(2) نفسه.

(3) الكتاني، **سلوة الأنفاس**، مصدر سابق، ج 3، ص 52.

(4) نقلاً عن عبد العالي الودغيري، **التعريف بابن الطيب الشرقي**، مرجع سابق، ص 61.

والديني. فبالإضافة إلى دور الأسرة انتقل ابن الطيب إلى مجالس كبار العلماء بفاس، كدروس ابن الشاذلي، ودروس مسجد القرويين، ومسجد الأندلس، والمدرسة الرشيدية التي كانت تعقد بها مجالس شيخه أبي العباس الوجاري، ومسجد المولى إدريس حيث مجلس شيخه المسناوي الذي لازمه أطول مدة، ومسجد عياض بالصاغة حيث مجالس شيخيه زكري وميارة. . . الخ.

وتشكل الفترة التي قضاها بفاس حوالى 33 سنة، المرحلة التي تشكلت فيها شخصيته العلمية والثقافية والعملية، عندما تولى القضاء، وقبل ذلك التدريس. ويذكر عبد العالي الودغيري أن شيوخ ابن الطيب كانوا قرابة المئتين (200)[1]. وإذا كان ابن الطيب قد اختار سلوك طريق العلم فإن ثقافة عصره المتاحة له هي العلوم المختلفة المتداولة في وقتها سواء داخل بيت الأسرة أو المجتمع الفاسي والمجتمع المغربي بصفة عامة. وهكذا نشأ ابن الطيب الشّرقي عالماً ملماً بثقافة عصره مشاركاً فيها ومنتجاً لها سواء تعلق الأمر بالعلوم الشّرعية: كالتفسير والحديث والفقه والتصوّف أو العلوم اللغوية كالنحو والصّرف والبلاغة والعروض، بالإضافة إلى إلمامه بالشعر والتاريخ وبقية العلوم المساعدة[2].

ومن بين السّمات المميزة لشخصية ابن الطيب الشرقي: التصوف وقد ذكر بأن والده كان متصوفاً قادرياً وهو الذي ألبسه الخرقة القادرية: «لبستها عن والدي رحمه الله وشيوخي الفاسيين بالسند إلى سيدي ابراهيم التازي». . . وبما أن التصوّف كان يشكل ظاهرة العصر فإن ابن الطيب اختار لنفسه الطريقة الناصرية الشاذلية التي كان يقودها في ذلك الوقت الشيخ أحمد ابن ناصر الذي يعتبر أحد أساتذة ابن الطيب الشرقي[3].

لقد أهلت ابن الطيب الشرقي مختلف العلوم التي حصل عليها لمزاولة التدريس بمدينة فاس، سواء تعلق الأمر بالعلوم اللغوية والأدبية أو العلوم الشّرعية. وقد ألف في هذا الميدان عدة كتب نذكر منها:

- شرح نظم الفصيح لابن المرحل أو موطئة الفصيح لموطأة النصيح.
- إسفار اللثام عن حميا شواهد ابن الشام.
- سمط الفرائد فيما يتعلق بالبسملة والصلاة من الفوائد.

---

(1) نفسه، ص 62.
(2) نفسه، ص 63.
(3) نفسه، ص 65.

- تحرير الرواية في تقرير الكفاية . . . إلخ.

وبالرجوع إلى الرحلة نجد عدداً كبيراً من التقاريظ التي كتبها عنه بعض علماء المشرق الذين التقوه أثناء حجته عام (1139هـ ـ 1726م)، فأشادوا بتراثه العلمي.

وإلى جانب التدريس والتأليف مارس ابن الطيب الشّرقي القضاء في فاس وغيرها من المدن المغربية[1].

ومن بين أهم تلامذته الذين يهمّنا أمرهم في هذا البحث عبد المجيد الزبادي صاحب رحلة (بلوغ المرام بالرحلة إلى بيت الله الحرام) الذي سوف نتحدث عنه فيما بعد.

3 ـ الانتماء السياسي

إنه على الرغم من حجم هذا الشّيخ العالم في اللغة والأدب والعلوم الشّرعية والقضاء فإنه لم يترك لنا ما قد يشير إلى اهتمامه بالسياسة أو مواقفه من أحداث عصره على الرغم من كونه قد عاصر فترة مهمة من تاريخ المغرب سواء فترة حكم المولى اسماعيل أو فترة الأزمة التي أعقبت وفاة هذا السلطان. والجذير بالذكر أن الذين اهتموا بترجمة ابن الطيب الشرقي سواء من القدماء أو المحدثين لم يثيروا هذا الجانب في حياة هذا العالم الكبير. كما أن كتاب عبد العالي الودغيري: «التعريف بابن الطيب الشرقي» لم يتطرق إلا إلى إشارات قليلة تفسر اهتمام ابن الطيب بالسياسة. فما تفسير ذلك؟

لقد كانت حجّة ابن الطيب الشرقي الأولى إلى الحج عام 1139هـ ـ 1726م، والثانية كانت عام 1143هـ ـ 1730م، أي أربع سنوات، وبعد وفاة السلطان المولى اسماعيل ودخول المغرب في أزمة الثلاثين سنة. وللتذكير فإن خروج ابن الطيب لحجته الثانية لن ينهيها بالعودة إلى المغرب بل بالاستقرار نهائياً بالمشرق. فهل كان الاستقرار بالمشرق تعبيراً عن موقف سياسي، بمعنى آخر الهروب من الأوضاع التي سادت المغرب عقب وفاة المولى اسماعيل؟ أم أن هذا الاستقرار هو تنفيذ لرغبة ذاتية متمثلة في مجاورة قبر الرسول صلى الله عليه وسلم جرياً على عادة الكثير من العلماء والصالحين؟ قد يكون استقرار ابن الطيب الشّرقي بالمشرق بصفة نهائية نابعاً من رغبة ذاتية ومن نزعة التصّوف، غير أن هذا لا ينفي أهمّية العنصر الأول أي الهروب من الأوضاع التي اجتاحت المغرب، وفاس على الخصوص، تحديداً بعد وفاة السلطان اسماعيل. فقد عاد من حجته نهاية عام 1140هـ ـ 1727م فوجد الفتن السياسية قد

(1) نفسه، ص 79.

اشتعلت بين أبناء السلطان الهالك الشيء الذي فسح في المجال للفوضى والخراب والسيبة «وصيَّرت الفتن أعجازها صدوراً وأقعدت الشرور والمحن أوباشها من مقاعد التصرفات صدوراً، واستولى أرذالها دون أشرافها، وتحكم أنذالها في كراسيها ومنابرها. . .» الخ[1]. ولقد كانت هذه الأحداث التي عاشتها مدينة فاس حاضرة بقوة في ذاكرة ابن الطيب خصوصاً أثناء تدوين رحلته المشرقية ولعله خلالها كان قد حسم أمر هجرته واستقراره بالمدينة المنورة، يقول: «فمن رام أن يغنم صفوها بلا كدر أسرع النقلة عنها قبل أيام الفتن وبدر وأزمع الارتحال عند انتقال الحال».

ولم يستغرق الأمر مدة طويلة حتى حلت سنة 1143هـ ـ 1730م فهاجر ابن الطيب من فاس إلى الشّرق. وتذكر كتب التاريخ أن هذه السنة عرفت فاس خلالها أكبر موجات الضغط الاقتصادي والعسكري فهاجرها أغلب سكانها «إلى البوادي والقرى والجبال. ومنهم من وصل كما يذكر الناصري إلى السودان وتونس ومصر والشام، حتى لم يبق بفاس إلا النساء والذرية ومن لا عبرة له من الرجال، حتى إن الذين كانوا بالسجن فنفس خروجهم منه فروا بأنفسهم ولم يعرّجوا على أهل ولا ولد[2]».

فظاهرة الهجرة هنا لم تقتصر على ابن الطيب الشرقي، وإنما كانت عامة أي مرتبطة بالظرفية الزرية التي صار يعيش عليها المغاربة عقب وفاة المولى اسماعيل. وقد أورد صاحب كتاب «تحفة المحبين والأصحاب في معرفة المدنيين من الأنساب» عبد الرحمن الأنصاري عام 1197هـ/ 1782م أسماء الأسر المغربية التي هاجرت واستقرت بالمدينة المنورة أواخر القرن الحادي عشر والثاني عشر الهجري بين (ق 18 ـ 19م)، وينتمي عدد منهم إلى مدينة فاس[3].

وبذلك يكون ابن الطيب قد أكره على الهجرة ومغادرة فاس تحت ضغط التحولات السياسية والاقتصادية والاجتماعية الخطيرة التي أعقبت وفاة السلطان اسماعيل العلوي.

من جهة أخرى فقد سبقت الإشارة إلى أن ابن الطيب الشّرقي كان ناصرياً جزولياً غير أنه كان تابعاً للزاوية الناصرية التي كان يتزعّمها في ذلك العصر شيخه أحمد بن ناصر، فهل

---

(1) رحلة «**ابن الطييب الشرقي**» مخطوطة بخزانة جامعة لايبزغ بألمانيا، رقم 746 ص 24. نقلاً عن عبدالعالي الودغيري، نفسه.

(2) الناصري، مصدر سابق، ج 7، ص 135.

(3) عبد الرحمان الأنصاري، «**تحفة المحبين والأصحاب في معرفة المدنيين من الأنساب**»، تحقيق محمد العروسي المطوي، تونس 1970 صفحات: 70 ـ 155 ـ 180 ـ 181 183 ـ 223- 235- 377 ـ 378 ـ 398 ـ 437 ـ 444.

كان ابن الطيب يتبنّى المواقف السياسية للزاوية الناصرية التي كانت متحفظة ـ كما سبق الذكر ـ إذ كان شيوخها يرفضون الدعاء مع السلطان خلال صلاة الجمعة وينتقدون نهج السلطان السياسي دون الخروج عليه؟ ليس لدينا ما يؤكد أو ينفي هذا التساؤل، غير أننا نعتقد أن هجرة ابن الطيب الشّرقي كانت في ذاتها هروباً من المنكر بصفة عامة والمنكر السياسي بصفة خاصة.

أبو القاسم الغنامي

1 ـ الانتماء الاجتماعي

لم نوفق في العثور على مادة كافية تعرّفنا بهذا الرّحالة فكتب التراجم القديمة والحديثة لم تقدم عنه إلا بعض المعطيات البيوغرافية غير الكافية. فعبد السلام بن سودة نسب «رحلة القاصدين» ورغبة الزائرين «لأبي عبد الرحمان المدعو رحو الغنامي الشاوي، وينقل ذلك عن صاحب «الصفوة» دون الحديث عن ترجمة صاحبها الذي يظل مجهولاً»[1].

أما محمد المنوني فيذكر أن عبد الرحمن بن أبي القاسم الشّاوي المزمزي المدعو الغنامي مجهول تاريخ الوفاة غير أن حجّته وقعت عام 1141هـ ـ 1729م[2].

أما الوفراني فإنه يذكر أن الغنامي كان قاضياً بتامسنا[3].

من المؤكد أن هذه المعطيات البيوغرافية الشّحيحة لا تساعدنا إطلاقاً على التعرف إلى شخصية هذا الرّحالة، والمؤثّرات الكبرى في حياته. وقد حاولنا الاعتماد على نص الرحلة لاستخراج ما قد يلقي الضوء على حياة هذه الشخصية.

2 ـ الانتماء الثقافي

يمكن اعتبار نص الرحلة تعريفاً بالغنامي فتدوينه للرحلة يصنّفه في عداد العلماء المشايخ الذين عكفوا مباشرة بعد عودتهم من الحج على التأليف لإفادة الآخرين، ليس فقط فيما يتعلق بالحج وإنما بالعلماء الذين التقوهم والمزارات ففن الرحلة لم يكتب فيه إلا علماء المغرب الكبار من أمثال العياشي، وابن ناصر، واليوسي، والدلائي... إلخ. ومن هذا المنطلق

(1) عبد السلام بن سودة ـ **دليل مؤرخ المغرب الأقصى**، دار الكتاب، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 1965، ص 343.

(2) محمد المنوني، **المصادر العربية لتاريخ المغرب**، مرجع سابق، ج 1، ص 189.

(3) الوفراني، مصدر سابق، ص 268.

فيرجح أن يكون الغنامي أحد علماء المغرب. يقول الغنامي: «أردت أن أعلق على ما وقع لي من الزيارات في سفري هذا من الملاقاة مع المشايخ الذين لهم في العلم والدين الراسخ، وما حصل لي منهم من البركات وصالح الدعوات، وكذا ما صدر مني من زيارة أنظارهم الأموات، وما اغتنمته من زيارة السادات الصحابة رضي الله عنهم، ومن العلماء و الأولياء الصالحين، وحشرنا في زمرتهم أجمعين، ليكون تذكرة وتفكرة وتلذذاً بهذه النعم وتبهيجاً لإخباره وإخواننا ولجميع المسلمين»[1]. فبالإضافة إلى أداء مناسك الحج التي خرج من أجلها الغنامي، فإن نص الرحلة يتضمّن حديثاً مطولاً عن العلم والعلماء والمشايخ، الأمر الذي يعني أن الغنامي كان من رجالات العلم وشغوفاً بالمعرفة والدين، ولذلك فإن انتماءه الثقافي يتحدّد من خلال نوعية الثقافة التي كان يلم بها، ويهتم بها خصوصاً الثقافة الشّرعية والأدبية والصّوفية.. وبناءً على ذلك فإن الغنامي يعتبر من بين أولئك الذين كانوا يرون في المشرق ملتقى روحياً وعلمياً. فبالإضافة إلى أداء مناسك الحج، كان الغنامي حريصاً على التزوّد بالعلم والتقاء مشايخ الإسلام. فهو لم يكتف بما وجده في المغرب من علم وعلماء ومتصوّفة. . . بل حرص على زيارة المشرق قصد الزيادة في معارفه الدينية. وعلى هذا الأساس نجد الغنامي يستعرض في رحلته أسماء العلماء الذين التقاهم وأخذ عنهم، كأبي عبدالله سيدي محمد بن زكري الذي يقول عنه الغنامي: «وقرأنا على شيخنا الفقيه العلامة الدراكة الفهامة فريد وقته وعصره في التصانيف العديدة والمآثر الحميدة الحاج الأبر الناسك المعتمر أبي عبد الله سيدي محمد بن زكري السادات أهل بدر بمكان الوقعة قراءة وتحقيقاً وتدقيقاً، وكل واحد باسمه وما خص به النبي صلى الله عليه وسلم دون غيره من السّادات رضي الله عنهم أجمعين. . . وتصافحت معه وشهد لي بالقراءة والرواية والمصافحة»[2]. وكمحمد بن عبد السلام بناني الفاسي، الذي أخذ عنه الغنامي في فاس: «وأخذت على شيخنا الفقيه العلامة الدراكة الفهامة إمام وقته وسيادة زمانه، سيدي الحاج محمد بن عبد السلام بناني الفاسي شيئاً من السير. . .»[3] كما يذكر أنه أخذ القراءة كذلك عن الشيخ والفقيه «مدرس مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم، سليمان الحصبيي». . . الخ. هذا بالإضافة إلى حرص الغنامي على حضور مجالس العلم بالأزهر وغيره.

---

(1) الغنامي، **رحلة القاصدين ورغبة الزائرين**، مخطوط بالخزانة الملكية بالرباط، رقم 5656، ص 2.

(2) نفسه، ص 6.

(3) نفسه، ص 9.

يبدو من خلال ما سبق أن الغنامي كغيره من المغاربة الذين زاروا المشرق بغية الحج وتلقي العلم حرص على اتباع التقليد الذي صار عليه المغاربة، فدون رحلته التي عرفتنا به، وبثقافته، إلا أن الملاحظ من خلال هذه الرحلة أن الغنامي عندما قصد الشّرق بغية الحج كان متواضعاً «طالباً» أكثر منه «عالماً». وهذا ما تؤكّده بعض العبارات مثل وأخذت على شيخنا الفقيه. . . «وقرأنا على شيخنا الفقيه. . .» ثم «أخذت القراءة عن شيخنا الفقيه. . .». . . الخ فالثقافة التي كان ينتمي إليها الغنامي هي ثقافة العصر بمعنى العلوم اللغوية والشّرعية والأدبية بالإضافة إلى التصوّف. وبطبيعة الحال فإن هذه الثقافة التي حصل عليها سواء في المغرب أو المشرق كانت توجه نظرته إلى الأشياء وتساهم في إعادة إنتاجها. . .

3 ـ الانتماء السياسي

لم تمكننا الرحلة من معطيات تساعد على تحديد هذا الانتماء، بل تجعله عالماً وفقيهاً ومتصوّفاً شغوفاً بلقاء العلماء ومجالستهم، غير أنه كان قبل الرحلة التي وقعت في 1729هـ، أي بعد وفاة المولى إسماعيل مسانداً للسلطة إذ لا يعقل إسناد منصب القضاء إلى من هو غير ذلك؟ وإذا كانت الرحلة قد وقعت أحداثها عام 1729هـ أي بعد وفاة السلطان العلوي فهل يعني ذلك أن الغنامي هرب من الأزمة ـ ولو بصفة موقتة ـ التي اجتاحت المغرب مخافة الفتنة والفوضى؟ في الواقع لا نجد ما يؤكد أو ينفي ذلك بما في ذلك نص الرحلة.

عبد القادر محمد الشرقي الإسحاقي: (ت 1150هـ ـ 1737 م)

1 ـ الانتماء الاجتماعي

لا نعرف الشيء الكثير عن الانتماء والأصول الاجتماعيين للإسحاقي، على الرغم من كونه كاتباً ووزيراً خلال العهد الإسماعيلي وبعده، كما أن المصادر التاريخية اختلفت حول اسمه الكامل.. فبعض هذه المصادر سمّته أبا محمد عبد القادر أو الجيلالي الشّرقي، وبعضها الآخر ذكرت عبد القادر بن محمد، إلا أن الاسم المشهور مع كنيته هو أبو محمد عبد القادر بن محمد الشّرقي الاسحاقي[1]. ويبدو من خلال هذه الاختلافات أن الغموض يلف تسميته المركبة، فصديقه المسناوي الدلائي راسله عام (1122هـ ـ 1710م) وسماه «سيدي الشرقي

---

(1) محمد مكامن الاسحاقي، معلمة المغرب، إشراف محمد حجي، الجزء 2، مطابع سلا، 1989 ص 402.

الاسحاقي» أما محمد القادري صاحب «نشر المثاني»، فقد أضاف إليه: «الجيلالي»، ليصبح عبد القادر الجيلالي نظراً إلى كونه عمل على نشر الطّريقة القادرية والشاذلية بالمغرب. ومصدر هذا الافتراض، اهتمام الإسحاقي بالطرق الصوفية خصوصاً القادرية والشاذلية. . . [1].

أما تسميته «الشرقي» فهو تكميلي خصوصاً في منطقة تادلة تيمّناً بالعارف بالله أبي عبد الله الشّرقي دفين أبي جعد، وقد كان المشارقة يسمّونه محمد الشرقي، في حين ورد اسمه في رحلته الحجازية أبو محمد سيدي الشّرقي بن محمد الإسحاقي[2]. وعموماً فإن الاسم المتعارف عليه لهذا العالم الرحّالة هو «الوزير الاسحاقي»، أو «الوزير الشّرقي الاسحاقي».

الجدير بالملاحظة أن الاسحاقي لم يحظ بترجمة لحياته، فكل المعلومات التي نتوفر عليها مصدرها ترجمة السيدة خناثة بنت بكار خلال رحلتها لأداء مناسك الحج أو يُذكر مع السلطان سيدي محمد بن عبد الله حينما يشار إلى طفولته، وإلى مصاحبته لجدّته في رحلتها الحجية. بمعنى آخر إن كل المعلومات البيوغرافية عن الإسحاقي مستنبطة من الرحلة نفسها التي تبقى المصدر الأساسي للتعرف إلى الوزير الإسحاقي، وانتمائه العلمي والثقافي.

2 ــ الانتماء الثقافي

إن المعطيات البيوغرافية القليلة التي توفرها لنا بعض المصادر لا تساعدنا على التعرف إلى تكوينه وثقافته العلمية بالمغرب. وعلى هذا الأساس فإن رحلته الحجية تبقى المصدر الأساسي لتحديد انتمائه الثقافي والعلمي، فالإسحاقي لم يحدّثنا عن مراحل حياته وتكوينه ولا عن شيوخه. . . ولعل الرحلة التي قام بتدوينها لم تسمح له بذلك نظراً إلى كونه مأموراً بتدوين أخبار رحلة الأميرة خناثة. ولذلك لم يخصص حيزاً كافياً للحديث عن نفسه باستثناء ما تعلق بلقائه واتصاله بعلماء الشرق.

ولعل من أهم ما نعرفه عن الإسحاقي بالمغرب تتلمذه على يد اليوسي الذي ورد اسمه عند حديثه عن الحياة العلمية بفاس. وفي هذا السّياق يذكر محمد بن عبد العزيز الدباغ، بأن ذلك قد جرى في فترة مبكرة من حياة الإسحاقي، نظراً إلى كون اليوسي توفّي عام 1104هـ/ 1692م، أما رحلة الإسحاقي فكانت عام 1143هـ/ 1730م بفرق يزيد عن أربعين سنة، بمعنى أن اللقاء بين الطرفين تم أواخر حياة اليوسي[3]. لقد قضى الإسحاقي فترةً طويلةً في خدمة الدولة

(1) نفسه، ص 403.

(2) نفسه.

(3) محمد بن عبد العزيز الدباغ، محمد الشرقي الإسحاقي، **مجلة دعوة الحق**، ع 225 1406 ـ 1986. ص 95.

العلوية فقد التحق بها عام 1104هـ/ 1692م، عقب الحملة التأديبية التي قام بها المولى اسماعيل إلى جبال فازار، وقد كان الاسحاقي يومئذ أحد كتاب السّلطان العلوي، وبعد وفاة السلطان اسماعيل انحاز الإسحاقي إلى ابنه المولى عبد الله الذي جعله وزيراً وهو المنصب الذي ظل فيه إلى أن توفّي عام 1150هـ/ 1737م[1].

وقد اعتبر عبد الهادي التازي الشّرقي الإسحاقي من جملة المتخرجين من القرويين[2]. غير أننا لم نقف له على شيوخ، ولا تلاميذ، ولا مؤلفات من غير الرحلة، ذلك أنه قضى فترةً طويلةً من حياته في خدمة الدولة التي التحق بها سنة (1104هـ ـ 1692م).

وإذا كان الإسحاقي لم يقدم لنا أساتذته وشيوخه في المغرب، فإنه قدم طائفة من أسماء الأساتذة الذين أجازوه بمكة المكرمة من أمثال الشّريف الحسيني، والسيد عمر البار، والسيد محمد بن أحمد عقيلة، والشيخ محمد البكري شيخ المقام الخليلي، والأديب عبد الله بن يحيى، والشيخ زين العابدين المنوفي، وتاج الدين المنوفي، وعبد الله السكندراني. ويبدو من خلال هذه الإجازات أن الاسحاقي شخصية ذات مكانة عالية في العلوم العقلية والنقلية[3]، فثقافته تعكس اهتمامه بالسّيرة والتاريخ والفقه والأدب، ونص الرحلة مليء بالاستشهادات من الأشعار، واجتهادات فقهية سواء من الفقه المالكي أو المذاهب الأخرى، كما أن الرحلة تقدمه لنا شخصية علمية دينية لكن أيضاً رجل دولة يعتني ويختار كلماته وتعابيره بالإضافة إلى ذلك، فإن الاسحاقي يشير في رحلته إلى المصادر التي أخذ عنها سواء بالنسبة إلى الرحلة كالتيجاني والبلوي، والعياشي، والغرناطي، وابن جبير، والعبدري أو بما يتعلق بكتب السّيرة، والحديث، وتاريخ الصحابة «كالشفا» للقاضي عياض، و«الروض الأنف» للسهيلي، والاستيعاب لابن عبد البر، ودرر الصحابة للسّيوطي. . . الخ[4].

وقد مكنتنا رحلته من الوقوف على أثر من آثاره الفقهية وهو فتوى حررها بمكة بطلب من الأميرة خناثة حول إباحة تملك العقار بالبلد الحرام، وهذه الفتوى تعكس نوعاً من الأطلاع الواسع على المذهب المالكي[5].

(1) محمد مكامن، مرجع سابق. ص 402.
(2) عبد الهادي التازي، **أمير مغربي في طرابلس**، مطبعة فضالة، الرباط، ص 106.
(3) محمد مكامن، مرجع سابق، ص 403.
(4) محمد عبد العزيز الدباغ. مرجع سابق، ص95 96.
(5) عبد الهادي التازي، مرجع سابق. ص 103 ـ 104.

3 ـ الانتماء السياسي

كما سبقت الإشارة إلى ذلك فإن الوزير الإسحاقي قضى فترةً طويلةً من حياته في خدمة الدولة العلوية التي التحق بها عام 1104هـ/ 1692م، غير أننا لا نعرف له عملاً آخر قبل هذا التاريخ. إذن فالإسحاقي هو رجل دولة وأحد الذين كان المولى اسماعيل يعتمد عليهم، وقد ظهر ذلك جلياً إبان الحملة التي قادها المولى اسماعيل لتأديب متمّردي جبل فازار سنة 1691م. وعلى الرغم من وفاة السّلطان العلوي ظل الإسحاقي رجل الدولة بل رقّي وزيراً على عهد السلطان المولى عبد الله. والظاهر أن العلاقة بين الطرفين كانت مبنيةً على الثقة لذلك اختاره السلطان لمرافقة والدته الأميرة خناثة بنت بكار، وولده محمد لأداء فريضة الحج سنة 1143هـ/ 1730م، وعهد إليه بتدوين الرحلة، وإن كنا نجد في بداية نص الرحلة تعبيراً عن رغبة الإسحاقي الفردية في التوجه إلى الديار المقدّسة لأداء فريضة الحج، يقول الإسحاقي:

«فإني كنت منذ أعوام وليال وأيام خطر لي خاطر خير والعاصي قد يخطر له ذلك وصورته أني كنت أتمنّى الوجهة إلى البلاد الشّرقية والرحلة إلى الحرمين الشريفين الحنيفين لأداء فريضة الإسلام التي لا يسع تركها بعد الاستطاعة عليها أحداً مع ما يتصل ذلك من زيارة ضريح المصطفى وزيارة من تأكد زيارته من المزارات العظام ولقاء من تيسّر ملاقاته من العلماء الأعلام إلى غير ذلك من الأغراض التي لا تخص ولا تنضبط بزمام. . .»[1].

والواقع أن رحلة الإسحاقي تتميز عن بقية الرحلات المغربية السابقة بمرافقة الأميرة خناثة بنت بكار والدة السلطان عبد الله، وزوجة المولى إسماعيل، وحفيدها الأمير محمد بن عبد الله في هذه الرحلة الحجية، الشيء الذي يوحي بكون الرحلة كانت عبارة عن وفد رسمي يحمل أبعاداً سياسية قد تكون مرتبطة بالأوضاع السياسية، التي كان يعرفها المغرب في تلك الفترة خصوصاً وأن الإسحاقي كان أحد الكتاب البارزين على العهد الإسماعيلي: «قصدونا إذ سمعوا بخبرنا أننا من جملة كتاب السلطنة بالمغرب عمره الله بوجود مولانا نصره الله»[2].

وحسب صاحب الرحلة فإن الأميرة الأم لم تكن كبقية زوجات المولى اسماعيل، فقد كانت من أصحاب الرأي والمشورة، وكان لها وزن خاص في اتخاذ القرار. ولعل هذا ما يستنتج من كلام المؤلف عنها: «فهي من المسلمات المؤمنات. . . وكان لها كلام ورأي

---

(1) سيدي الشرقي الإسحاقي، الرحلة، مخطوط بالخزانة الملكية بالرباط، تحت رقم 1428. ص 3.

(2) الرحلة، ص 180.

وتدبير مع مولانا أمير المؤمنين رحمه الله ومشاورة في بعض أمور الرعية، وكانت له وزيرة صدق، وبطانة خير، تأمره بالخير وتحرّضه عليه وتتوسط في حوائج الناس، ويقصد بابها أهل الحياء والحشمة وذوو الحاجات. . .»[1]. وبناءً على ما يذكره الإسحاقي في رحلته، فإن هذه الأميرة كان لها دور كبير في الرحلة، قد يفسر هدفاً سياسياً غير معلن في دوافع الرحلة، فالأميرة قامت خلال الرحلة بتقديم عطايا كثيرة وهدايا باسم السّلطان عبد الله للأعيان والأشراف، ربما أرادت بذلك تجديد ولائهم وبيعتهم لابنها، ومساندتهم له، خصوصاً وأن المغرب كان يعيش في تلك الفترة مرحلة حرجة في تاريخ السلطة، حيث كان التنافس حاداً بين أبناء المولى اسماعيل فقد اعتلى العرش بعد وفاته سبعة سلاطين، وكل واحد منهم تولى الحكم وخلع غير مرة، ومنهم السلطان عبد الله الذي بويع سبع مرات. وهذا يعني أن حكم المولى عبد الله زمن الرحلة لم يكن مستقراً. فقد كان مهدداً بالزوال في أية لحظة على يد جيش البخاري. . . ولعل هذا كان يدعو لتدعيم سلطة السلطان سواء من طرف أعيان القبائل والمدن، أو من طرف أعيان الأعراب والبلدان الشّرقية، وربما هذا ما كانت تسعى إليه الأميرة خناثة من خلال الرحلة فقد قامت بتقديم هبات وعطايا لحاكم طرابلس أحمد باشا، وأم هانئ رئيسة الأعراب بسكرة. والشيء نفسه قام به الإسحاقي عند حديثه في الرحلة عن الحوار الذي دار بينه وبين الأمير بوزيد العباسي، ويتعلق بدعم وتجديد العهد للسلطان عبد الله بن إسماعيل[2].

نخلص في النهاية إلى أن الوزير الإسحاقي رجل علم ورجل دولة، وقد كان متأثراً بهذين العنصرين اللذين أثرا في شخصيته وطريقة نظرته إلى الأشياء.

أبو مدين الدرعي: (ت: 1157هـ/ 1744م)

1 ـ الانتماء الاجتماعي

يجب الاعتراف منذ البداية بأنه من الصّعب جداً إعطاء ترجمة مفصّلة لأبي مدين الدرعي، وهذا راجع إلى كون كتب التراجم والمصادر التاريخية تجاهلته بشكل كلي، كما لا نجده مذكوراً من طرف ليفي بروفنسال في عداد مؤرّخي الشرفاء، والمعلومات الشحيحة التي

(1) الرحلة، ص 19.
(2) الرحلة، صص 46 ـ 47.

صادفناها وجدناها عند المرحوم المنوني، إذ يعرّف أبا مدين الدرعي «محمد بن أحمد الصغير السوسي الروداني الأصل المتوفّى عام 1157هـ/ 1744م، سافر للحج مرتين أولاها عام 1152هـ وعنها ألف هذه الرحلة»[1].

كما وجدنا بعض المعلومات عند محمد المختار السوسي في كتابه «المعسول»:

«ورحلة أبي مدين بعد ما جهلت مكانها وقفت عليها في كتب تامكروت المنقولة إلى الرباط، وأنه رحل 1152هـ وفيها إجازات وفوائد كثيرة جداً. هذا وقد وقفت بين فتاوى في أواسط القرن الثاني عشر على توقيعات عبد الله أبي مدين بن أحمد فكنت فيه متحيراً حتى وقفت عليها هنا، وهو من درعة من المتخرجين من تامكروت وهو يذكر حسين الشرحبيلي من مشايخه وآخرين أخذ عنهم أثناء رحلته»[2].

ويضيف صاحب «المعسول»: «ثم إنه سكن في تارودانت ولعله توفّي بعد 1160هـ»[3].

أما في الرحلة فقد وجدنا إشارة في الصفحة الأخيرة تحدثت عن تاريخ وفاة صاحب الرحلة: «مات مؤلف هذه الرحلة أخونا الفقيه السيد أبو مدين بن أحمد الصغير الدرعي بعد صلاة المغرب في ليلة الخميس الثالث عشر من جمادى الأولى عام سبعة وخمسين ومائة وألف، مات شهيداً بالطاعون دفن في قبلة روضة الولي الصالح سعيد بن علي بتارودانت رحمه الله»[4].

أما فيما يخص وسطه الاجتماعي فلم يرد بشكل واضح داخل الرحلة، وإنما يبدو أنه كان ينتمي إلى أسرة محافظة وعريقة وله أخ اسمه خليل بن أحمد ويبدو من خلال نص الرحلة أنه كان مرافقاً له في رحلته.

2 ـ الانتماء الثقافي

كان أبو مدين الدرعي حافظاً لكتاب الله وخطيباً بالمسجد، وكان يقتدي بشيخه العلامة السيد أحمد بن محمد بن ناصر.

وكما سبق وأن ذكر صاحب كتاب «المعسول» فإن أبا مدين الردعي من المتخرّجين في زاوية تامكروت التي اشتهرت بالعلم والتنظيم الاجتماعي للجنوب المغربي، وواضح أن

---

(1) محمد المنوني، **المصادر العربية لتاريخ المغرب**، مرجع سابق، صص 189-190.

(2) محمد المختار السوسي، **«المعسول»**، ج 13، ص 299.

(3) نفسه.

(4) أحمد الصغير السوسي، **الرحلة**، مخطوط بالخزانة العامة بالرباط، تحت رقم ق 297.

التكوين الثقافي لأبي مدين الدرعي يرجع إلى هذه الزاوية، فهو إذن أحد رجالاتها المؤمنين والمدافعين عن أفكارها وأطروحاتها[1].

ولعل من بين الدراسات الحديثة التي اهتمّت بأبي مدين الدرعي أطروحة عبد الله المرابط الترغي، فقد تحدث عن الإجازات التي حصل عليها من مختلف فقهاء وعلماء عصره سواء من المغرب أو المشرق. ونجد من بين هؤلاء الفقيه علي السوسي، ثم الحاجي، والسيد عبد الجبار المؤلف المشهور، وفي طرابلس الفقيه السيد عبد الله بن حسين خصوصاً فيما يتعلق بالفقه. . . والفقيه السيد أحمد بن علي، والخطيب الفقيه التركي، والفقيه السيد سالم بن علي، وشيخ الجماعة المدرس السيد محمد الصكلاد مدرس المذهب المالكي والحنفي، وأخذ عنه صحيح البخاري.. كما أخذ علوم القرآن عن الشّيخ محمد بن مصطفى المغربي بالمشرق خصوصاً في المدينة المنوّرة. أجازه العديد من العلماء كالشيخ محمد بن الدقّاق المغربي السلاوي في رواية الحديث. بالإضافة إلى أسماء أخرى لامعة كالشّيخ عبد الكريم بن يوسف، والشّيخ علي الطرابلسي، والشّيخ سالم بن عبد الله بن سالم البصري، وشيخ الجماعة المدرس بالمسجد الحرام عبد الوهاب بن أحمد بركات الشافعي، والشيخ محمد الحنبلي بن محمد بن سنبل إمام الحنابلة ومفتي الحنابلة بالمدينة المنورة. . . الخ[2].

يبدو من خلال الشيوخ الذين لقيهم الدرعي بالمشرق وأخذ عنهم وأجازوه أن هذا الشيخ كانت له ثقافة دينية وأدبية واسعة. وقد حرص على إثبات إجازاته بآخر الرحلة مما يدل على قيمته العلمية.

3 ـ الانتماء السياسي

لم يترك لنا أبو مدين الدرعي ما يشير إلى اهتمامه بالسياسة والمواقف السياسية، كما أن الرحلة لم تتضمّن أي إشارة إلى هذا الموضوع، هذا على الرغم من الظرفية السياسية الحرجة التي كان يمر بها المغرب عقب وفاة السلطان اسماعيل، وتنازع أبنائه على السلطة. فالهدف من الرحلة كما يذكر أبو مدين الدرعي هو الحج ثم العلم: «ذكر من اجتمعنا معهم من علماء المدينة المنوّرة على ساكنها أفضل الصلاة والسلام، منهم الفقيه البركة العلامة السيد محمد بن الدقاق المغربي السلاوي، وأجازني في جميع مروياته. . . العلامة الشيخ أبي بكر بن خالد

---

(1) محمد ضريف، **مؤسسة الزوايا بالمغرب**، مرجع سابق، ص 57.

(2) عبد الله المرابط الترغي، **حركة الأدب في المغرب على عهد المولى اسماعيل (1082- 1139)**، أطروحة لنيل دكتوراه الدولة في الأدب، ج 5، 1992، ص 1522.

المكي داراً ومولداً ومنشأ المدني داراً ومستقراً. . . وغير ذلك إجازة عامة من مشايخ عدة. . . ».

إلا أننا نعرف في المقابل أن أبا مدين الدرعي ينتمي إلى الزاوية الناصرية التي سبق الحديث عنها في مواضيع سابقة، وهي الزاوية التي كانت وراء تأطير العديد من علماء المغرب خصوصاً الذين كانوا ينتمون إلى منطقة الجنوب تامكروت ودرعة، وبما أن أبا مدين الدرعي هو أحد خريجي هذه الزاوية فقد رافقته تأثيراتها الدينية والعلمية بل السياسية طوال حياته، فقد عرف عن شيوخ هذه الزاوية رفضهم ذكر اسم السلطان على منابر الجمعة وانتقاداتهم اللاذعة لنهجها السياسي غير أن هذه المواقف لم تدفع الزاوية إلى الخروج عن شرعية السلطة، كما أن العلويين أبدوا اهتماماً خاصاً بالناصرية ربما تجنباً لأي احتكاك سلبي قد يؤدّي إلى المواجهة خصوصاً وأن الظرفية السياسية قد تغيرت بعد وفاة المولى اسماعيل.

محمد بن أحمد الحضيكي: (1118هـ/ 1706م) ـ (1189هـ/ 1775م)

1 ـ الانتماء الاجتماعي

نشير بدايةً إلى أن الجو السياسي والاجتماعي الذي عاش فيه الحضيكي كان يتسم بالظلم والاضطهاد الاجتماعين كنتيجة لنظام حكم عمته الفتن والاضطرابات. ولقد تحدثت المصادر التاريخية عن هذه المرحلة بإسهاب كبير، وصورت صعوبة العيش التي عاشها المغاربة خلال هذه الفترة إلى درجة أن ظاهرة الهجرة إلى مناطق أخرى أكثر أمناً، وإلى المشرق أيضاً أصبحت عامة ومألوفة فمن هو الحضيكي إذن؟ وما هي المؤثّرات الكبرى التي وجهت حياته؟

إن أهم مصدر اعتمد عليه المترجمون للحضيكي هو كتاب «مناقب الحضيكي» لأبي زيد عبد الرحمن الجشتمي، وكل المصادر التي كتبت عنه فيما بعد اعتمدت هذا المصدر كالمختار السوسي.. والشيء نفسه فعل عبد الحي الكتاني في «فهرس الفهارس»، وعباس بن ابراهيم في «الإعلام».

يعرّفه صاحب «المعسول» بـ«سيدي محسن بن حسن الحضيكي الشيخ الإمام أحد مفاخر سوس الأعلام حتى لتعجز عن تبين أوصاف كمالاته الأقلام زينة النصف الأخير من القرن الثاني عشر افتتح الحروف الهجائية عن شيخ الإسلام أبي العباس الناصري. ولد سنة

(1118هـ/ 1706م)، ثم أخذت بيده أبي السعود حتى نال ما نال مما أفضت به أقلام المؤرّخين»[1].

أما عبد الحي الكتاني فيعرفه بـ «العلامة المحدث أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عبدالله الجزولي الحضيكي شهرة نزيل زاوية آسي بسوس الأقصى، المولود سنة 1118هـ، المتوفى 1189هـ، رحل في طلب هذا الشأن، وجال شرقاً وغرباً كاتب من لقيه من سوس إلى تطوان ومكناس وفاس والرباط وجعد ومصر، وزوايا سوس وغيرها، بحيث يستغرب كل من طالع مجامعه وفهارسه وفهارس أصحابه من أهل سوس أن عليه مدار الإسناد في تلك البقاع. قال عنه تلميذه الأسقر كيسي في فهرسته: «كان عديم النظر في زمانه ورعاً ونزاهة وعلماً ونباهة له اليد الطولى في علم السّير والحديث، وإليه الفزع في ذلك، وانفرد عن أهل زمانه بمعرفة تاريخ الملوك والسّير والعلماء وطبقاتهم، ومعرفة أيامهم، بحيث لا يجارى في ذلك ولا يبارى شديد الاتباع للسنّة في سائر أحواله، حتى على التعليم مكباً على المطالعة قائماً على البخاري وغيره من كتب الحديث»[2].

والحضيكي ينتمي إلى أسرة علمية مشهورة ذات مكانة عالية في منطقة سوس انتشرت أصداؤها في كل المغرب، ولعل من أبرز شيوخها صاحب الرحلة الشّيخ محمد بن أحمد الحضيكي[3].

وتجمع المصادر كلها على أن الحضيكي عاش فقيراً ولم يكن يخفي ذلك، وقد اعترف في الرحلة بالظروف التي مكّنته من ذلك، يقول الحضيكي: «فبينما نحن جلوس نتذاكر جاءنا الخبر أن ابن عم لي كان ممن تهيأ للسفر، وأعد له كل ما يحتاج إليه في طريقه من زاد ومركوب، قد نزلت به الحمّى من عند الله تعالى، ووعك وعك، واهتم بالقعود فأرسلت إليه ساعتئذ أن أدفع النفقة، فانخلع من مالي، ففعل فارتحل الناس وارتحلنا معهم في الثالث من يومنا ذلك»[4]. فالحضيكي على ما يبدو من النص لم تكن في نيته الحج بالنظر إلى فقره، إلا أن الظروف التي ذكرها في رحلته هي التي هيأت له الأسباب للقيام بالرحلة إلى الحج.

(1) محمد المختار السوسي، **المعسول**، ج 1، ص 298.

(2) عبد الحي الكتاني، **فهرس الفهارس**، مصدر سابق، ج 1، ص 260.

(3) المختار السوسي، المصدر السابق، ج 11، ص 298. ينتمي الحضيكي إلى ثنية آيت عباس من سملالة، نزلوا إلى إيغالن، ثم إلى أمانوز، في لكوسة، وقد عرف عن هذه الأسرة إصلاحها للنزاعات القبلية واشتغلت بالعلم والتصوف.

(4) الحضيكي، «**الرحلة الحجازية**»، مخطوط يقع ضمن مجموع تحت رقم 896، الخزانة العامة بالرباط.

بالإضافة إلى ذلك، فإن الحضيكي كان له أولاد كثيرون، وثلاث نساء، ومع ذلك كان زاهداً في الدنيا لا يشغل نفسه إلا بالعلم والتصوّف.

وقد مارس الحضيكي التدريس بسوس، فدرس الفقه والنحو والحديث والتصوف والسّيرة النبوية.. وقد تخرج على يديه أعلام كثيرون[1].

وبالإضافة إلى التعليم كان للحضيكي دور متميز في مجتمعه، إذ كان القاضي الذي يرجع إليه في المنازعات الاجتماعية[2].

2 ـ الانتماء الثقافي

استهل الحضيكي حياته العلمية على يد شيخ الإسلام أبي العباس الناصري الذي افتتح عنده الحروف الهجائية، ثم قرأ كتاب القرآن في بلده عند الإمام عبد الله بن ابراهيم الكرسيفي، ثم سافر في طلب العلم وجال في بلاد جزولة إذ أدرك كبار علمائها فأخذ عنهم. كما التقى علماء كباراً سواء من المغرب أو الشّرق أثناء طريقه لأداء فريضة الحج، وقد استعرض الحضيكي في بداية الرحلة أسماء شيوخه الذين أخذ عنهم مثل أبي العباس أحمد بن عبد الله الصوابي الذي علمه الأجرومية وألفية بن مالك، ورسالة بن أبي زيد في الفقه. . . الخ. وأبو عبد الله محمد بن الحسن الحامدي الذي درَّس له مختصر الشيخ خليل، إلى غير ذلك من الأسماء البارزة التي أتى على ذكرها في رحلته[3]. وتعكس كثرة الأسماء التي ذكرها الحضيكي مصادر الثقافة التي جعلت من شخصيته عالماً ومتصوّفاً ذا قيمة كبيرة. ومن أجل استكمال تكوينه وتعليمه شد الرحال إلى الشّرق عام (1152هـ/ 1739م) حيث أتيحت له فرصة الأخذ عن شيوخه، وقد أورد في رحلته بعضاً من الشيوخ الذين أخذ عنهم بالمشرق: كالشيخ أحمد الإسكندري، والشيخ أحمد العماري والشيخ عمر الصحلاوي. . . الخ.

ولم يكن الحضيكي زمن الرحلة قد تجاوز الخامسة والعشرين من عمره، وبالرغم من جلوسه إلى العديد من علماء المشرق ـ كما يقول عباس الجيراري ـ فإنه وعلى ما يبدو كان مكتمل الثقافة وتام التحصيل، إذ كان السفر إلى الشّرق تقليداً وضرورة دينية وثقافية. . . الشيء الذي جعل من الحضيكي شخصية متميزة بالنظر إلى ثقافته الغزيرة والمتنوّعة[4]. يقول عنه صاحب المعسول:

---

(1) المختار السوسي، المصدر السابق، ج 6، ص 81.

(2) نفسه، ج 11، ص 305.

(3) الرحلة، ص 3.

(4) الدكتور عباس الجيراري، «دراسة رحلة الحضيكي الحجازية»، **مجلة المناهل**، العدد 10، ص 55.

«لقد اجتمع للحضيكي علم واسع وسلوك قويم وهمّة عالية. . . بارعاً وللسنّة بجده وهمته ماهراً بفنون الشرع كريم الأصل والفرع ولياً بحراً صفياً شهيراً تشد الرحال لزيارته يتباهى عصره بزينته وعمارته صالح الصلحاء وعالم العلماء علم الأعلام ومصباح الظلام، وكان آية من آيات الله الكبرى في زمانه علماً وديناً وعلو همة وسخاوة نفس ودوام الاستقامة على الكتاب والسنّة ما بدل ولا غير ولا فتر، أقام رحمه الله على الجهاد طوال عمره في العلم والعمل والسنة ما بدل وفي ذلك غاية الأمل، ولازم التدريس لا ينقطع عنه إلا لعذر مانع، وكان ينسخ كثيراً، وشوهدت له كرامات في نسخ عشرين ورقة في يوم وأكثر مع أوراقه وتعليمه، وكان رحمه الله لا يرفع صوته في المجلس إلا بقدر ما يسمع جلساؤه في العلم أو غيره، وكان قلما يتكلم بكلمة من غير حكمة»[1].

لقد ساهمت ثقافة الحضيكي الموسوعية في تنوع إنتاجاته العلمية والأدبية وهو ما أدى إلى إغناء التراث الأدبي المغربي والعربي، وهو في مجموعه يُعرِّف بصاحبه أحسن تعريف: وسوف نأتي على ذكر البعض منها فقط[2].

- الرحلة الحجازية؛
- مناقب الحضيكي؛
- مختصر الأجوبة الأجهورية؛
- فهرسته؛
- مختصر الإصابة؛
- حاشية على البخاري؛
- شرح الرسالة القيروانية؛
- مجموعة أجوبته الفقهية. . . إلخ.

ويبدو من خلال مؤلفات الحضيكي أنه كان على إلمام واسع في مجالات كثيرة، فقد ألف في الفقه واللغة والحديث، وفي السّير والتراجم والتصوّف والأدب، فهو موسوعة ومدرسة تخرج منها علماء كبار نذكر منهم:

---

(1) المختار السوسي، مصدر سابق، ص 305.
(2) للتوسع أكثر حول مؤلفات الحضيكي، انظر دراسة عباس الجيراري في مقالته السابقة الذكر، ص 55.

محمد بن عبد الله اليبوركي ـ وأحمد بن علي الأعزالي ـ ومحمد بن عبد الله العبدلاوي، ومحمد بن موسى التزختي، وأحمد بن عبد الله الصنهاجي. . . الخ[1].

ومن بين السّمات البارزة في شخصية الحضيكي: التصوّف على الطريقة الشاذلية، وهذا ما عبر عنه في رحلته «. . . شيخنا السيد الحسن من أئمة الطريقة والدين. . . وهو رضي الله عنه شيخنا في الطريقة الشاذلية التي هي أعظم الطرق، كما نص عليه علماء ذلك الشأن وقالوا: أهم الطرق إلى الله وأقومها طريقة الشاذلية، وطريقة القادرية وليس لها ثالثة»[2].

ويكشف هذا النص كغيره من النصوص الأخرى انتماء الحضيكي إلى الطريقة الشاذلية التي كانت قد عرفت وقتئذ انتشاراً واسعاً في المغرب والعالم الإسلامي، ولذلك نجده في الرحلة يشيد بها وبشيوخها سواء في المغرب أو المشرق.

ولعل ما دفع الحضيكي إلى التشبث بالطريقة الشاذلية والإشادة بها ما عاشه عصره من انحلال عقدي أدى إلى انتشار المبتدعين والمشعوذين والمنحرفين الذين أثروا في العامة والخاصة وخصوصاً في البوادي.

3 ـ الانتماء السياسي

يقول المختار السوسي في كتابه المعسول: «وكان رحمه الله تعالى (أي الحضيكي) تاركاً لما لا يعنيه مقبلاً على إصلاح شأنه هارباً من أمور العامة إلا ما بدا منه»[3]. وهذا يعني أن الحضيكي لم يكن له اهتمام بالسياسة فلم نعثر في المصادر أو كتب التراجم أو حتى الدراسات الحديثة ما يشير إلى اهتمام الحضيكي بالسياسة، هذا على الرغم من الظروف السياسية المضطربة التي عاشها المغرب في تلك الفترة، أي أزمة الثلاثين سنة، وعلى الرغم أيضاً من المواقف السياسية التي كان قد عبر عنها معظم شيوخ الزوايا في تلك الفترة. ومن هذا المنطلق يبدو أن الحضيكي كان محايداً، لكن بدون سلبية فقد عرف عنه إخلاصه وأمره بالمعروف ونهيه عن المنكر، ولم يكن يخشى في الله لومة لائم.. ولذلك إذا كنا لا نجد ما يشير إلى انتقاده للسياسة، فإننا أيضاً لا نجد ما يشير إلى تأييدها والثناء عليها.

(1) انظر المختار السوسي، مصدر سابق، ج 11، ص 324.
(2) الحضيكي، **الرحلة**، مصدر سابق، ص 2.
(3) المختار السوسي، **المعسول**، ج 11، ص 324.

عبد المجيد الزبادي: (1113هـ / 1707م) ـ (ت 1163هـ / 1750م)

1 ـ انتماؤه الاجتماعي

هو أبو الثناء وأبو محمد عبد المجيد بن علي بن محمد بن علي المنالي ثم الصوفي الشهير بالزبادي ـ وهو اللقب الذي اشتهر به أيضاً جده وأبوه وإخوانه ـ الشّريف الحسني الإدريسي[1]، من ذرية عيسى بن إريس بن عبد الله الكامل بن حسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب وفاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم[2]. يقال له المنالي بلده الأصلي، نسبة إلى قرية تدعى منالة بإقليم سوس، وإلى فاس فيقال الفاسي، لأنها دار هجرتهم ومستقرهم[3]. وبخصوص تاريخ ولادته فهو يكتنفه بعض الغموض، إذ إن كل المؤلفات التي تناولت حياته لم تطلعنا بالمرة على تاريخ ولادته، باستثناء النص الذي أورده عبد القادر النكادي في مقالة عن حياة المؤلف ذكر فيها أنه قد عثر على نص في آخر نسخة من الرسالة لأبي زيد القيرواني مكتوبة بخط صاحب هذه الترجمة، ما نصه: «كنا وصاحب هذا الخط نتجر معاً في الصوف. وفي سنة 1113هـ خرجنا إلى أحواز (وجدة) لنشتري الصوف، فلما رجعنا مرض لنا في الطريق، فتركناه عند صديقنا المحب في الله تعالى الناسك القانت الخاشي، صاحب الحمام بمدينة (العيون) سيدي عبد القادر الفكيكي، فلما وصلنا إلى فاس أخبرت أم أولادي بمرضه فقالت لي إن للا عائشة قد خلفت له ولداً، وكان هذا الولد هو هذا (يقصد عبد المجيد) قيده عبد ربه الضعيف الحقير محمد بن محمد بن علي الوزاني لطف الله به»[4].

فعلى هذا الأساس كان مولد عبد المجيد الزبادي عام 1113هـ الموافق 1700م. أما بخصوص تاريخ وفاته فقد أجمع جل الدارسين على أنه كان في شعبان 1163هـ لكنهم مختلفون في اليوم، ففي «نشر المثاني» لمحمد بن الطيب القادري يذكر أن وفاته كانت في الثاني عشر من شعبان، بينما في «سلوة الأنفاس» لمحمد الكتاني نجده يذكر أن وفاته كانت في الحادي عشر من شعبان وهو التاريخ نفسه الذي ذكره ليفي بروفنسال في كتابه «مؤرخو الشرفاء». وربما يكون هذا الأخير قد اعتمد في تحديده لهذا التاريخ على «سلوة الأنفاس».

---

(1) محمد بن جعفر بن إدريس الكتاني، **سلوة الأنفاس**، مصدر سابق، ج2، ص 184.

(2) عبد المجيد الزبادي، **بلوغ المرام بالرحلة إلى بيت الله الحرام**، مخطوطة الخزانة العامة بالرباط 398 ك، صص 2 ـ 3.

(3) عبد القادر النكادي، عبد المجيد الزبادي، **مجلة دعوة الحق**، ع8، السنة 9، يونيو 1966، ص 103.

(4) نفسه. ص 104.

وقد جاء تاريخ وفاته عند آخرين، كمحمد الأخضر في مؤلفه «الحياة الأدبية في المغرب على عهد الدولة العلوية» مطابقة لما جاء عند محمد الزبادي أخي المؤلف، أي عشرة شعبان 1163هـ، ولعل هذا التاريخ الذي أورده محمد الزبادي هو الأقرب إلى الصواب نظراً إلى عدة اعتبارات لعل أهمها رابطة القرابة التي كانت تجمعهما باعتبارهما أخوين، وقد أضاف محمد الأخضر ذكر السنة الميلادية الموافقة لوفاته بالتاريخ الهجري وهي السادس عشر من تموز/ يوليو 1750م وهو ما يخالف ما أورده عمر رضا كحالة في «معجم المؤلفين»، الذي جعل تاريخ وفاة الزبادي قبل ذلك بسنة أي في سنة 1749م.

نشأ عبد المجيد الزبادي في بيت معروف في الوسط الفاسي بالعلم والمجد والصلاح والنسك والزهد والورع والتقوى، وهو نموذج للرجل المحافظ الديّن الخير الفاضل المتشبع بروح التصوف السنّي والانتماء إلى أهل الطرق ـ أصحاب الزوايا ـ منذ القرن السابع الهجري[1]. كما أن نسبه الشريف أكسبه شهرةً وسمعةً حسنة بين أهالي مدينة فاس فكان والده المتوفّى سنة 1163هـ/ 1749م من المحافظين على شعائر العقيدة الإسلامية بالإضافة إلى تحليه بالأوصاف الحميدة التي كان مشهوراً بها، كما أنه كان مشهوراً بالصلاح والنسك والخير والاستقامة وتنظيف المساجد، وكان لا يخالط إلا الخيار من أهل الإحسان والعلم[2]. أما أمه عائشة المدعوة بعشوة بنت الحاج علي بونافع حفيدة أبي زيد عبد الرحمن بن عبد القادر الفاسي من بنته آمنة، فقد كانت من القانتات الخاشعات الصابرات الصالحات[3]، مواظبة على حضور المجالس العلمية كتلك التي كان يلقيها أبو العباس بن المبارك وأبو عبد الله محمد جسوس اللذان كانا من خيرة علماء عصرهما، وقد وافاها أجلها رحمها الله في سنة 1177هـ ودفنت خارج باب الفتوح.

ثم هناك إخوانه الذين لم يكونوا يقلون عنه تديناً وعفافاً ووقاراً نخص بالذكر منهم العلامة الصّوفي الزاهد الواعظ أبا عبد الله محمد المتوفّى أوائل ربيع الأول سنة 1209هـ وقد كان مؤذناً في صومعة القرويين إلى أن أصابه مرض فتخلى في إثره عن وظيفته بالقرويين ليحترف ويزاول النشاط التجاري. لكنه لم يوفق في مسعاه ثم ما لبث أن عاد إلى وظيفته

---

(1) نفسه.

(2) نفسه.

(3) مصطفى عبد السلام الصماه، **المرأة المغربية والتصوف في القرن 11هـ**، مطابع دار الكتاب، ط1، 1978، ص 108.

بالقرويين والضريح الادريسي، وقد رحل بدوره إلى المشرق. من تأليفاته نجد «سلوك الطريق الوارية في التلميذ والشيخ والمريد والزاوية»، «وروضة البستان ونزهة الإخوان في مناقب الشيخ عبد الرحمان التادلي». . . الخ، بالإضافة إلى أخيه محمد كان لعبد المجيد إخوة آخرون هم فاطمة التي عرفت بحفظها للقرآن الكريم ونسخها للكتب بخط يدها، ثم إهدائها إلى الطلبة والعلماء بدون أي مقابل، وقد توفّيت رحمها الله أواسط شهر رمضان الأبرك سنة 1142هـ في المعطر المسمى (النعيم) من بلاد برقة خلال سفرها لأداء مناسك الحج برفقة زوجها وولدها وأخيها عبد الله المتوفّى 1167هـ، وخلال رحلته قام عبد المجيد بزيارة قبرها والترحم عليها حيث وصفها بكونها كانت من خيار نساء زمنها عقلاً وديناً[1]. كما كان لعبد المجيد أخ آخر يدعى سيدي أحمد، مات ليلة الخميس الثامن من شهر شوال 1147هـ عن زوجة وولد اسمه عمر، وقد ترجم له صاحبنا في رحلته فقال فيه كلاماً طويلاً ومستفيضاً منه « . . . كان فقيهاً ديناً وعفيفاً وقوراً له خبرة بالعربية والبيان. . . وحج حجتين، وجاور بالحرمين الشّريفين. . .». يتضح جلياً من خلال ما ورد حول هذا البيت الذي كان ينتمي إليه الزبادي والذي ترعرع بين أحضانه أن الاهتمام بالعلم وشؤونه سيطر على اهتمامات هذه الأسرة ذات النسب الشريف أكثر من اهتمامها وانشغالها بأي نشاط آخر وإن كانت إشارات عابرة تشير إلى كونها قد مارست النشاط التجاري، كما هي الحال بالنسبة إلى أخيه وأبيه (زاول تجارة الصوف) ونظراً إلى ندرة المعلومات المتعلقة بتحديد المستوى الاجتماعي الذي كانت عليه هذه الأسرة، وانطلاقاً أيضاً من المعلومات السابقة الذكر، يمكن القول إنها كانت تنتمي إلى الطبقة المتوسطة داخل نسيج المجتمع الفاسي، وإن كان طابع الزهد والتقشف قد ميز وطغى على وضعيتها، ومهما يكن من أمر، فقد عملت هذه الأسرة جاهدة على تنشئة عبد المجيد ـ وكذلك الشأن بالنسبة إلى بقية إخوانه ـ تنشئة اجتماعية وفكرية وروحية منذ الصبا لكي يصبح في مصاف علماء المدينة ورجالاتها الوقورين والمرموقين.

2 ـ انتماؤه الثقافي

لقد نشأ الزبادي وشب في محيط علمي، فمنذ أن كان عمره لا يتجاوز الخمس سنوات وهو يرافق أباه إلى المساجد والزوايا وزيارة الضرائح ومزارات رجال التصوّف والأولياء، وقد اشتهر هذا العصر بشيوع هذا الجانب في المغرب كله حيث كانت تشد الرحال إلى ضرائح

(1) عبد المجيد الزبادي، **الرحلة**، صص 42 ـ 43.

مشاهير رجالات التصوّف، كما أنه كان لا يرافق الصبيان ولا يخالطهم بل كان ملازماً للصمت حتى قال فيه شيخه عبد السلام محمد بن محمد التازي [. . . ما رأيت يوماً عبد المجيد يلعب مع الصبيان بساحة المسجد ولا يضحك معهم في داخله وقل أن أراه غافلاً. . .] أما ذكاؤه وصبغته الدينيان في طفولته فقد أثبتهما أخوه «كناشته»[1].

وقد انعكس وعي والدي المؤلف ومستواهما العلمي والثقافي على ابنهما عبد المجيد، كما أن بيئة هذا العصر الذي كانت تسيطر عليه روح الصوفية والفقهية قد طبعته بطابعها، فبعد أن أكمل القرآن الكريم على شيخه التازي ـ السالف الذكر ـ عكف على قراءة المصنفات في الضريح الإدريسي، وهكذا حفظ «مقدمة ابن أجروم»، و«المرشد المعين» لابن عاشر، و«لامية الأفعال»، و«ألفية ابن مالك»، و«مختصر خليل»، و«الهمزية»، و«نهج البردة» للبوصيري، و«تحفة الأحكام» لابن عاصم، و«بانت سعاد» لكعب بن زهير الصحابي الجليل، و«أنوار السرائر وسرائر الأنوار» لأبي العباس أحمد بن محمد الشريسي الصّوفي، و«جوهرة التوحيد» للشيخ إبراهيم المالكي. . . وغيرها. كل هذه المصنّفات قد حفظها قبل أن يأخذ درساً واحداً عن شيخ من شيوخه[2] الذين تعدّدوا بتعدد المصنفات التي كانت تدرس آنذاك، وقد تابع دراسته على يد أشهر علماء عصره ونخص بالذكر منهم العلامة أبا عبد الله محمد بن أحمد المسناوي الدلائي (المتوفّى سنة 1136هـ)، وأبا العباس أحمد بن علي الوجاري القضاعي الأندلسي (ت: 1141هـ)، والعلامة الداهية أبا عبد الله محمد بن عبد الرحمن زكي الفاسي (ت 1144هـ)، والنّحوي الصّوفي أبا عبد الله محمد بن الحسين الكندوز المصمودي (ت 1148هـ)، وأبا عبد الله بن حمدون بناني المعروف بالمحجوبي الفاسي (ت 1163هـ)، والحافظ الأستاذ الناقد أبا العباس محمد بن مبارك السجلماسي (ت 1156هـ)، وأبا العلاء ادريس المنجرة (ت 1137هـ). هؤلاء كانوا عمدته في العلم والرواية بالمغرب[3].

كما أخذ عبد المجيد مصنفات أخرى، كحكم ابن أبي زيد، و«تحفة» ابن عاصم والعهود المحمدية للشّعراني، والشفا للقاضي عياض، وأرجوزة ابن سينا في الطب، وغيرها كصحيح البخاري، والتلخيص للقزويني، وبعض التفسير من الفاتحة إلى وسط سورة الأعراف، و«التنوير في إسقاط التدبير» لابن عطاء الله. كما نهل العلوم من مجموعة من

(1) عبد القادر النكادي، مرجع سابق، ص 106.

(2) نفسه، ص 107.

(3) عبد الله المرابط الترغي، **فهارس علماء المغرب**، البيضاء، 1999.

العلماء كالمحدّث القدوة أحمد بن العربي المدعو بسليمان المتوفى (1141هـ)، وأبي عبد الله محمد بن إدريس العراقي الحسيني (المتوفى 1142هـ)، وأبي العباس أحمد بن المبارك (ت 1156هـ)، وأبي عبد الله محمد بن محمد ميارة. كما أخذ عن الفقيه الصّوفي الزاهد أبي عبد الله محمد كبير السّرغيني. وأكثر هذه الدروس التي تلقاها كانت بالضريح الإدريسي[1] بمدينة فاس التي كانت تحتل مكانة مرموقة في تلك الفترة كمركز علمي، وكخزانة للتراث المغربي الحافل ذاع صيتها بين كل الأقطار بحيث استقطبت نخبةً من خيرة العلماء والشيوخ الذين كانوا يلقون دروساً قيمة في رحاب جامع القرويين والضريح الإدريسي والمدارس الأخرى، التي كانت تضمّها هذه الحاضرة. هذا الرصيد المعرفي الذي اكتسبه الزبادي منحه حافزاً فضلاً عن التعمق والتوسع في هذا المجال، إذ نجده يستغل رحلته التي قام بها إلى الديار المقدسة سنة 1159هـ لتوسيع آفاق معرفته من خلال التقائه نخبة من علماء المشرق البارزين حيث نهل منهم مختلف العلوم، ونخص بالذكر منهم الشيخ الصّوفي الزاهد أبا العباس أحمد بن مصطفى بن أحمد الإسكندري المالكي الأشعري الشهير بالصبّاغ، وأخذ عنه فهرسته وأجازه في جميع مروياته، كما وقعت بينهما مناقشة في قوله تعالى: «وذا النون» و«صاحب الحوت». وأخذ عن أبي العباس أحمد الملاوي الشافعي الحديث المسلسل بالأولية عن الشيخ إلياس، وأجازه فيه بعد البسملة والحمدلة والتصلية «فقد أجزت الشيخ العلامة عبد المجيد ابن السيد علي الشريف الحسني المنالي الشهير بالزبادي بالحديث المسلسل بالأولية وهو قوله صلى الله عليه وسلم» الراحمون يرحمهم الله، ارحموا من في الأرض يرحمكم من في السماء «عن الشيخ الإمام الملا إلياس بن ابراهيم الكوراني». كما أخذ عن الشيخ الفقيه أبي الربيع سليمان الخالدي الطنطاوي أذكار الطريقة الدسوقية وألبسه خرقتها وأجازه في كل منها، وهي المعروفة بالبرهانية نسبة إلى برهان الدين إبراهيم الدسوقي القرشي الهاشمي العلوي الحسني[2]. قال الزبادي في رحلته «. . . وهي مبنية على الذكر الجهوي ولزوم الجد في الطاعات. . . ومن شأن أهلها لبس الزي وهو الأخضر. . .»[3]. كما أخذ عن الشيخ عبد الله الموافي سند الطريقة الرفاعية وألبسه لباسها وهو الزي الأسود، وأخذ أيضاً عن العلاّمة أبي عبد الله محمد أبي العزّ المنصوري الشافعي الضّرير مدة إقامته بالمنصورة، قال عنه عبد المجيد في رحلته «. . . وهو فصيح حسن التدريس كثير التقشّف بخلاف جل علماء المشرق. . .». أما عن

(1) نفسه.

(2) نفسه.

(3) عبد المجيد الزبادي، الرحلة، ص 220.

الشيخ أبي الحسن علي بن إبراهيم المالكي، فقد أخذ حزب الشّعراني وأجازه في جميع كتبه وأوراده، وأخذ عن المحدّث الصّوفي الداهية أبي عبد الله محمد حياة السندي الذي أجازه في جميع كتب الحديث وغيرها، كما التقى شيوخاً آخرين لا يتسع المجال لذكرهم نظراً إلى تعددهم، واطلع أيضاً على مجموعة من المؤلفات، «كحسن المحاضرة» لجلال الدين السيوطي[1]، وتأليف للحلبي في مجلد صغير يتناول مناقب الشيخ أحمد البدري. لقد درس عبد المجيد الزبادي دروس الفقه واللغة العربية والتفسير والحديث وغيرها من العلوم على يد كبار علماء وشيوخ عصره. هذا التكوين المتميز أفرز شخصية علمية بارزة ومتمكنة شكلت آنذاك أحد أقطاب ومشاهير الطبقة العليا من العلماء في فاس، ولعل ما يثبت هذا الطرح هو ما ذكره أبو عبد الله محمد بن الطيب القادري ـ أحد تلامذة الزبادي ـ الذي أدرج اسم المؤلف ضمن عناصر هذه الطبقة إذ كان يتردّد إلى حلقاته لينهل عنه مختلف العلوم خصوصاً منها اللغة وآدابها[2].

أمـا فيما يتعلق بتاريخ انخراطه في سلك التدريس فقد تركه لنا مكتوباً بخط يده في تقييد قال فيه: «. . . وفي خامس وعشرين ربيع الثاني 1142هـ، بعد أن توفّي شيخنا العلامة الداركة النحوي الأصولي العروضي محمد بن إدريس العراقي برّد الله ضريحه وأسكنه فسيح جناته، أمرني شيخنا وقدوتنا سيدي محمد بن قاسم جسوس أطال الله عمره أن أفتتح درساً في ألفية ابن مالك فأسعفته على ذلك. . . ومن الغد شرعت في تدريسها بجامع القرويين بعد صلاة العصر بحضور شيخنا المذكور وبعض تلامذتنا أصلحهم الله ورعاهم ووفّقهم لما فيه الخير العام. قيـده أفقر العباد إلى رحمة ربه عبد المجيد بن علي المنالي الزبادي يوم 28 من ربيع الثاني. . .». ولم يكن عبد المجيد الزبادي مثقفاً عادياً أو مدرّساً مغموراً بل كان فقيهاً وأديباً وشاعراً وأستاذاً أحاط بمعارف عصره، ومشاركاً في جل العلوم التي درسها وله في اللغة والأدب اليد البيضاء[3]. وقد انصرفت همته إلى التدريس بكل نزاهة وجد واقتدار، إذ ظـل ينشر العلم طوال حياته في كل من جامع القرويين، وجامع الأندلس، ومدرسة العطارين والضريح الإدريسـي، وهي ما تعكس أهمّيته العلميـة، ورغبته الملحة والأكيدة في نشر المعرفة.

---

(1) نفسه. ص 228.
(2) محمد بن الطيب القادري، مصدر سابق، ص 143.
(3) نفسه، ص 119.

ومن جملة العلوم التي كانت تأخذ عنه ألفية ابن مالك التي كما سبق الإشارة كانت أول درس افتتح به سلسلة دروسه القيمة، وكذلك لامية الأفعال، وشمائل الترمذي، ورسالة ابن أبي زيد القيرواني، وصحيح البخاري، والمرشد المعين، والنصيحة الكافية لمن خصه الله بالعافية لزروق، ورسائل ابن عباد الكبرى والصغرى، والتفسير والأغليسية، وأرجوزة ابن سينا في الطب، ودلائل الخيرات، وديوان ابن الفارض، ومقامات الحريري، ومنظومة القرطبي، والشفا لعياض، والموطأ والهمزية، والبُردة، فصيح مالك بن المرحل، وتلخيص المفتاح للقزويني، والخزرجية، والبلاغة، وديوان المتنبّي، والتنوير في إسقاط التدبير، ونظم ابن البناء في التصوف. . . الخ

إن تعدد هذه الدروس وتنوعها إن دل على شيء فإنما يدل على تمكن واقتدار عبدالمجيد وطول باعه، وإحاطته بجميع علوم عصره، فهو مشارك نفاعة اعتبر من صفوة وخيرة علماء عصره. أخذ عنه كثير من التلاميذ الذين أصبحوا بدورهم فيما بعد من العلماء البارزين والمتفوّقين. ومن بين الآخذين عنه في الأماكن السالفة الذكر أبو عبد الله محمد بن الطيب القادري الفاسي (1124هـ ـ 1187هـ)، الذي تردّد منذ سنة 1148هـ وما بعدها إلى حلقاته العلمية[1]. وهناك أيضاً أخو عبد المجيد المدعو محمد صاحب كتاب «سلوك الطريق الوارية في التلميذ والشيخ والمريد والزاوية»، وأبو حفص عمر بن عبد الله الفاسي، نجل العلامة العربي ابن أبي الحسن يوسف، المتوفّى يوم الخميس آخر يوم من رجب عام 1188هـ، وأبو العباس أحمد بن محمد نجل العلامة أحمد بن الحاج المتوفى سنة 1155هـ، والقاضي عبد القادر بن العربي بوخريص الفيلالي الكاملي الجعفري، وغيرهم. فضلاً عن اشتغاله بالتدريس، كان عبد المجيد طبيباً بارعاً له باع طويل في علم الطب، فكان يعالج المرضى ويباشرهم، ويظهر على يده الشفا[2]. بالإضافة إلى ذلك فقد كان عبد المجيد الزبادي مؤلفاً بارعاً حيث اعتنى بالأدب ودراسته الشيء الذي ميزه من بقية علماء عصره الذين كان معظمهم منهمكاً في العلوم الشّرعية والفقهية فقط، وقد خلف عدة مؤلفات تناولت مواضيع شتى في النثر والشعر اللذين برع فيهما بشكل كبير بحيث نجد له قصائد متعدّدة في المدح والرثاء، وفي مودة آل البيت، والصالحين، والتشوق إلى زيارتهم. قال عنه محمد بن الطيب القادري لدى ترجمته له: «. . . وله براعة في نظم الشعر، ومدح العلماء، وآل البيت،

(1) نفسه، ص 143.

(2) جعفر الكتاني، مصدر سابق، ص 184.

والصالحين، ولو جمع ذلك لكان ديواناً حتى كان الغالب عليه إذا ختم كتاباًع مدح مؤلفه وإذا مات شيخ من شيوخ الوقت رثاه...»[1]. وقد جاءت رحلة المؤلف «بلوغ المرام» غنية بالقطع الشّعرية تناولت موضوعات متباينة لعل أهمّها قصيدة جامعة لمراحل الحجاز، ومشتملة على مناسك وهي قصيدة من ثلاثين ومائة بيت ومطلعها:

في بركةٍ بركتْ بنا الأكوارُ لمّا رمتنا للفلا الأمصارْ

وتدانتِ الحمراء قفراً بعدها عجرود فيه الماء لا يختارْ[2]

وللزبادي كذلك موشّحات بعضها ملحون، وأكثرها في مدح الرسول الكريم ومن ذلك قوله، وهو مما يتغنّى به الصوفية في حلقات الذكر اليوم[3]:

أنفق على المحبوب روحك مع مالك

واشر له مركوب من طيب رأس مالك

إيّاك أن تختار سكناك بالغرب

وارحلْ إلى المختار محمّد العربي

لقد كان إنتاجه الفكري متنوعاً في الشكل والمضمون، كما يعكسه لنا بروفنسال الذي صنف مؤلفات الزبادي من حيث المحتوى ضمن مؤلفات تتعلق بالعلوم الإسلامية وأخرى بالتراجم والتاريخ ذكر منها:

- حزب الأذكار المستعملة آناء الليل وأطراف النهار وهي مجموعة من الأوراد.
- تأليف في ترجمة أبي عبد الله بن علي مرزوق.
- أرجوزة في الشّرفاء العمرانيين والأدارسة الموجودين بالمغرب.
- شراب الصفا بالتردّد إلى أهل الاصطفا.
- إفادة المراد في التعريف بالشّيخ ابن عباد.

إضافة إلى ما ذكره بروكلمان من القصائد الثلاث التالية:

1 ـ نيل الأدب في التشوق إلى أفضل أرض العرب.

(1) عبد القادر النكادي، مرجع سابق، ص 121.

(2) عبد المجيد الزبادي، الرحلة، ص 20.

(3) محمد الأخضر، مرجع سابق، ص 249.

2 ـ نيل المنى وبلوغ السول بالتعلق بجانب الرسول عليه الصلوات لا تحول ولا تزول.

3 ـ منظومة في الفرق بين الظاء والضاد[1].

وتجدر الإشارة بخصوص إنتاج الزبادي الفكري إلى أن بعض مؤلفاته للأسف لم تسلم من التلف والضياع.

أما بخصوص الحديث عن جانب التصوف في حياة الزبادي، فإن معرفته والإحاطة به تتطلب التمعن في مسار حياته، الذي من خلاله نستكشف أنه كان فقيهاً متصوفاً. لكن قبل التطرق إلى هذا الجانب في حياة المؤلف لابد من معرفة بيئة هذا العصر الدينية التي ترعرع فيها الزبادي وتأثر بأجوائها. فقد اتسم هذا العصر بالهيمنة الواضحة للروح الصوفية السنية والفقهية، وهذه الهيمنة لم تأت هكذا بمحض الصدفة بل جاءت نتيجة لما يمكن وصفه بالأزمة الروحية التي شهدها هذا العصر. هذه الأزمة الروحية تزامنت مع فترة الاضطرابات السياسية التي عمت مختلف أرجاء بلاد المغرب، ومحاولة إيجاد حل لهذه الأزمة تمثلت في الحركات الصّوفية التي دعت كلها من خلال رباطاتها إلى إيقاف الانحلال، ونادت بالعودة إلى الاقتداء بالسّلف الصالح، ولما كانت الصّوفية تعتبر نفسها قائمةً على تعاليم الإسلام الاجتماعية والشّرعية كان لزاماً عليها أن تمارس نشاطها وسط المجتمع وليس بمعزل عنه، وقد كان هؤلاء المتصوّفة يبسطون نفوذهم الروحي في كل جهة من جهات المغرب عن طريق مؤسسات الزوايا. ففي مدينة فاس مثلاً كانت هناك زاوية عبد الله معن في المخفية بعدوة الأندلس وزاوية الأسرة الفاسية القلقليين عدوة القرويين، والزاوية الوزانية بالطالعة الكبرى والكل كان يتمحور حول الضريح الإدريسي. وعلى أساس ذلك سمّيت مدينة فاس «زاوية الأولياء»[2].

كما أن وسائل العمل الصّوفي كانت واحدة ومتشابهة ما جعل البيئة الدينية المغربية في ذلك العصر بيئة صوفية محضة تغلغلت في كيان المجتمع وصارت الصورة المرسومة في ذهنية المغاربة عن الشيخ (الولي الصالح) أنه هو القادر على كل شيء بفعل «جذب البركة الإلهية» إذ وُجد في تلك الفترة عدد كبير من المجاذيب والبهاليل مستقرون في الرباطات أو متجولون يطوفون في أرجاء البلاد، وكأن هذا الطواف ركن من أركان الإسلام. على هذا الأساس يمكن

---

(1) نفسه، ص 250.

(2) محمد بن الطيب القادري، **التقاط الدرر**، مصدر سابق، ص 93.

القول إن التوجه الصّوفي قد شكل ظاهرة روحية عملت وسعت إلى احتواء المجتمع المغربي احتواء روحياً، بمعنى آخر إن اهتمامات الشّخصيات الصوفية انصبت حول العمل الروحي أي تربية أفراد المجتمع تربية روحية، وبذلك يكون التصوف في ذلك العصر استمراراً لسابقيه من حيث كونه من مقومات تاريخ المغرب الروحي والديني، والاجتماعي، والثقافي وحتى السياسي[1]. وإن لم يكن ذلك بشكل واضح.

هذه صورة مختصرة عن البيئة الدينية، التي كانت الظاهرة الصوفية أهم طابع يميزها، تلك البيئة التي رسمت شخصية عبد المجيد وطبعته بروحانيتها... والتي انعكست على سلوكه العام فأفرزت فقيهاً سنياً متصوّفاً من أهل الخير والصلاح، ومن ذوي الاعتقاد في الطرق الصوفية وأصحابها، وأسانيدها وإجازاتها خصوصاً منها الطريقتين القاسمية والعيساوية اللتين انتمى إليهما. وقد سلك طريقه هذا على يد أكبر وأشهر شيوخ التصوّف في عصره. فقد أخذ الطريقة القاسمية عن الشيخ الكامل العارف الواصل سيدي أحمد السوسي دفين مراكش وولده سيدي أحمد العباس المتوفّى سنة 1151هـ بمراكش، وصافحه بالسند المتقدم في ترجمة سيدي الهادي العراقي[2]. كما أخذ الطريقة العيساوية عن بعض أحفاد الشيخ محمد بن عيسى المكناسي[3]، المولود سنة 872هـ والذي قال فيه عبد السلام الأسمر في وصيته الكبرى (إنه أفضل مرابطي الغرب..). وللتذكير فقد أخذ محمد بن عيسى طريقه عن مشايخ ثلاثة، وهم أحمد بن عمر الحرثي، وعبد العزيز التباع، ومحمد الصغير السهلي، وهؤلاء الثلاثة أخذوا بدورهم عن الشّيخ القطب الكامل الغوث سيدي محمد بن سليمان الجازولي[4]. وجاءت رحلة «بلوغ المرام» لتعكس بجلاء هذا التوجه الصّوفي، فالرحلة تزخر بنفحات صوفية تعكسها لنا التراجم التي صاغها المؤلف لبعض العلماء والأولياء والمشايخ، وحديثه عن طرقهم وكراماتهم، وخوارقهم، وأخبارهم العجيبة كما أن التمعن في أسلوبه في الكتابة يلحظ ذلك، كقوله: «... من الذليل الحقير الفقير إلى عفو الكبير المتعالي عبد المجيد بن علي...»[5] وذلك خلال معرض حديثه عما كتب به من طرابلس إلى بعض الإخوان.

---

(1) **«المعلمة»**، تنسيق محمد حجي، الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، مطابع سلا، 1995، ج7، ص 2396.

(2) محمد بن الطيب القادري، **نشر المثاني ...**، مصدر سابق، ص 399.

(3) محمد جعفر الكتاني، مصدر سابق، ج2، ص 184.

(4) أحمد بن المهدي الغزال المهدي العيساوي، **«النور الشامل في مناقب فحل الرجال الكامل سيدي محمد بن عيسى»**، مطبعة الصدق الخيرية، ط1، 1348هـ، ص 5.

(5) عبد المجيد الزبادي، الرحلة، ص 28.

ومما يؤكد أيضاً تصوّف المؤلف كراماته المتعدّدة فقد نسب إليه أخوه أبو عبد الله محمد المنالي في مؤلفه «سلوك الطريق الوارية. . .» أعمالاً وإشارات خارقة ومدهشة تنم عن عمق تصوّره الصوفي من ذلك أنه أبرأ مرضاً عضالاً، وحقق رغبة فقير معدم، فرده غنياً كما أراد وضمن الحج لجميع مريديه الذين غطاهم ثوبه وأخيراً بتنبؤات عجيبة. . . [1]

بالإضافة إلى ذلك فقد كان كثير السفر لزيارة سادات المشايخ أحياء وأمواتاً، وقد رأى النبي صلى الله عليه وسلم في المنام ولقنه (اللهم صل على سيدنا محمد عدد ما في علم الله صلاة دائمة بدوام ملك الله)، وقد كان له أصحاب وأتباع يلوذون به وينتسبون إليه، وقد ظهرت عليهم أمارات الخير[2].

من خلال هذه الحقائق ترتسم في أذهاننا صورة واضحة عن هذه الشخصية الورعة فهو لم يكن فقيهاً صوفياً وشاعراً وأديباً وطبيباً فحسب، بل سعى إلى توسيع معارفه وتعميقها وإثرائها من خلال شدّه الرحال إلى الديار المقدسة قصد أداء مناسك الحج وزيارة الروضة النبوية الشّريفة. مما أعطانا رحالة ورحلة ممتعة، لا تقل أهمّية عن الرحلات الأخرى، كالرحلة العياشية، ورحلة ابن ناصر الدرعي، لذلك فقد نالت شخصية الزبادي الرحالة اهتماماً خاصاً من طرف الكثيرين، فقد قال عنه محمد الأخضر في مؤلفه «الحياة الأدبية».. (رغم كون رحلة الزبادي أصغر حجماً من رحلة العياشي فإنها لا تقل أهمّية وتحتوي على أوصاف وملاحظات أكثر مما عند العياشي، وفي أسلوب مركز وسهل ولو أنه غير مزخرف. . .). ونجد عند الزبادي إشارات من كل نوع: مراحل السفر من فاس إلى مكة ذهاباً وإياباً، ونصائح موجهة إلى الحاج، ومناقشة مسائل تاريخية ولغوية وإجازات وتراجم لشخصيات شهيرة، كل ذلك محلى بأشعار المؤلف من حين إلى آخر، بحسب المناسبات تدل على ماله من قدرة كبيرة وإلهام عميق. ويضيف محمد الأخضر أيضاً أنها رحلة واقعية وموضوعية[3]. و على هذا الأساس تكون رحلة الزبادي قد اكتسبت طابعاً موسوعياً من خلال ما احتوته وضمته من قضايا ومواضيع متعدّدة ومتنوعة..

3 ـ انتماؤه السياسي

بخصوص علاقة الزبادي بالنشاط السياسي فهناك غموض يكتنف هذا الموضوع فالمؤلفات التي تناولت حياة المؤلف لم تتطرق إلى الحديث عن انتماء من هذا القبيل. وبحكم

---

(1) محمد الأخضر، مرجع سابق، ص 248.

(2) محمد بن جعفر الكتاني، مصدر سابق، ص 185.

(3) محمد الأخضر، المرجع السابق، صص 250 ـ 251.

تكوينه الديني باعتباره نموذجاً للرجل المتدين الورع المتشبّع بروح التصوّف يمكن أن نستنتج أنه عزز ذلك بعدم الميل إلى السلطة ورجالها، أو محاولة التقرب إليهم أو إيجاد دور سياسي، أو تقلد منصب في أجهزة الدولة خلال تلك الحقبة المضطربة. وإذا تمعنا في المسلك الذي سلكه المتصوّفة والزبادي واحد منهم نجدهم يبتعدون عن واقع الحياة التي كان يسودها الانحلال والفساد والصراع، وفي مقابل هذا الاعتزال، وهذا النفور من كل ماله ارتباط بالتوجه السياسي قاموا بتعزيز وتركيز اهتمامهم بالجانب الروحي. هذا الابتعاد عن الواقع السياسي الذي سلكه الزبادي قد يعزى أيضاً إلى الأوضاع السياسية التي كان يشهدها المغرب آنذاك، وهي أوضاع اتسمت بعدم الاستقرار والفتن التي تلخّصت في أزمة العبيد التي أعقبت وفاة المولى إسماعيل (1139هـ/ 1727م)، فقد عايش المؤلف الاضطرابات والصراعات حول السلطة وقد أشار في رحلته إلى هذه الظروف كحديثه عن فتن وأهوال حدثت بفاس وذلك في شهر رمضان 1147هـ[1]، حيث أنشد قصيدة من عشرة أبيات يتوسل فيها إلى الله أن ينجّي المظلومين والمستضعفين من سطوة وجبروت الأقوياء وهذا مطلعها:

ربّ بجاه المصطفى والصّحب وآله وكل أهل القرب

أنج الذين استضعفوا في الأرض وأرهقوا في طولها والعرض

كما تحدّث عن حصار فاس سنة 1141هـ الذي خلف سقوط اثنين من أعزّ أصدقائه، إضافة إلى وصفه للحالة السيئة المطبوعة بالنهب والرعب اللذين عما المدينة. يقول الزبادي «... وفي أثناها عند سيدي علي بن مسامح صح عندنا الخبر بحصار فاس، فضاقت من ذلك الأنفاس»[2].

لقد اكتفى الزبادي من خلال ما توضّحه الأبيات التي نظمها في شأن الوضعية السائدة بالدعاء والتنديد بتسلط الأقوياء على المستضعفين فقط دون أن يترجم ذلك على ما يبدو إلى موقف سياسي واضح، أو بمعنى آخر أن يرقى بموقفه إلى مستوى التحدّي والمواجهة مع الأطراف الفاعلة على الساحة آنذاك.

هكذا بعد حياة حافلة بالبذل والعطاء على عدة مستويات توفّي الزبادي رحمه الله شهيداً بالطاعون غروب شمس يوم الجمعة 11من شعبان عام 1163هـ الموافق 16 تموز/يوليو عام

---

(1) عبد المجيد الزبادي، الرحلة، ص 167.

(2) نفسه، ص 433.

1750م. ودفن من الغد بروضة «مطرح الجنة» داخل باب الفتوح قريباً من ضريح سيدي دارس وجعل على قبره شاهد صغير للتمييز. . .

محمد العامري التلمساني: (ت 1170هـ/ 1756م ـ 1757م)

1 ـ الانتماء الاجتماعي

لا نعرف الشيء الكثير عن الوضعية الاجتماعية للعامري، ولا حتى الأسرة التي ينتمي إليها، بمعنى إن كانت تنتمي إلى بيوتات العلم والمعرفة. إلا أنه وبعودتنا إلى الرحلة[1]، تمكنا من التوصل إلى بعض الاستنتاجات الهامة.

فالوضعية الاجتماعية للعامري كانت متوسطة على العموم مكّنته من التوجه إلى المشرق لأداء فريضة الحج خصوصاً إذا وضعنا في الاعتبار المتطلبات المادية للقيام بفريضة الحج. وقد ذكر العامري في رحلته ما يؤكد هذا التوجه:

ذاك إن تستطع إليه سبيلاً — فلذا المستطيع يقوى الرجاء

بل دنانير جيد من نضار — في حزامك حبذا الرقماء

لا تحاسب ولا يبين شك عجز — فتكون كمن هم الثقلاء

اسمه الكامل ـ كما ذكره المرحوم المنوني ـ : أبو عبد الله محمد بن الحاج بن منصور العامري التلمساني[2]. ويضيف كل من أبي الربيع سليمان الحوات[3]، وبن سودة[4] التازي دارا، غير أننا لا نعرف تاريخ ولادته، باستثناء أنه عاصر المولى إسماعيل، وبقية أبنائه، فهو من رجالات القرن الثاني عشر الهجري/ الثامن عشر الميلادي.

والجدير بالملاحظة أن المحدّثين لم يهتموا به وبأطوار حياته الاجتماعية والعلمية باستثناء المرحوم المنوني، الذي يصنفه في عداد فقهاء تازة التي عاش فيها طفولته ودرس فيها قبل أن ينتقل إلى القرويين بفاس.

---

(1) أبو عبد الله التلمساني، «الرحلة العامرية»، منشورة ضمن كتاب محمد المنوني، **ركب الحاج المغربي**، مطبعة المخزن تطوان، 1953، صص: 89 ـ 104.

(2) محمد المنوني، ركب الحاج المغربي، ص 88.

(3) أبو الربيع سليمان الحوات، **السر الظاهر فيمن أحرز بفاس الشرق الباهر من أعقاب الشيخ عبد القادر**، طبعة حجرية، فاس ص 6.

(4) عبد السلام بن سودة، **دليل مؤرخ المغرب الأقصى**، دار الكتب، الجزء 2، البيضاء 1665، ص 433.

2 ـ الانتماء الثقافي

كما سبقت الإشارة إلى ذلك فإن التكوين الأول للعامري كان بمدينة تازة وإن كنا لا نعرف الشيء الكثير عن هذه الفترة من حياته، وقد انتقل بعد ذلك إلى القرويين بفاس باعتبارها كانت في تلك الفترة مركزاً للدراسات المختلفة، الشيء الذي جعل الطلبة يقصدونها من كل المدن والقرى المغربية بغية استكمال الدراسات على يد علماء كبار.. ولعل هذا ما دفع العامري إلى الرحيل إلى فاس حيث كان أحد تلامذة الشّيخ أبي العباس أحمد بن علي الوجاري القضاعي الأندلسي اللغوي الكبير. فقرأ على هذا الشيخ الألفية والتسهيل والمغني بالمدرسة المصباحية بجامع الأندلس.

كما قرأ على علماء آخرين في علوم شتّى كالفقه وأصوله وتفسير القرآن والحديث. وقد تمكن من فرض نفسه في هذه المجالات، وبذلك صارت له شهرة كبيرة بمدينة فاس. ويذكر عبد الله كنون بأن نبوغ العامري لم يقتصر على الفقه والحديث، بل شارك في المجالات الأدبية واللغوية، وهذا ما يبدو من رحلته المنظومة[1]، وهو نوع من أدب الفقهاء أو ما يسمّى بالنظم التعليمي.

بعد رحلته العلمية في فاس عاد العامري إلى مدينة تازة حيث صار إماماً وكاتباً للشيخ أبي عبد الله محمد بن علي التوزاني التازي[2].

وتعتبر الرحلة التي نظمها عام (1152هـ ـ 1739م) إنتاجه الثقافي الوحيد الذي وصلنا عنه، وهي تتضمّن الحاجات التي يحتاج إليها الحاج في الطريق، ثم مراحل الطريق من تازة إلى مكة ثم المدينة المنوّرة ومنها إلى القدس الشريف.

وجرياً على التقليد الذي سار عليه المغاربة في زياراتهم إلى الشّرق حرص العامري على التقاء علماء المشرق والأخذ عنهم، وقد ذكرهم في منظومته.

وقد عاد العامري إلى المغرب وهو يحمل معه قيمةً مضافة ناتجة من زيارته للشرق، لكنه شدّ الرحال مرةً ثانية إلى المشرق إلا أن المنية باغتته عام 1170هـ ـ 1756م/ 1757م حسب ما ذكره الشيخ سليمان الحوات[3].

---

(1) عبد الله كنون، **أدب الفقهاء**، دار الكتاب اللبناني، بيروت، بدون تاريخ، ص 252.

(2) محمد المنوني، المرجع السابق، ص 89.

(3) سليمان الحوات، مصدر سابق، ص 6.

ويعتبر التصوف أحد المكونات الأساسية لثقافة العامري، وقد ذكر سليمان الحوات بأنه كان ناسكاً شديد التعبد[1]. ويبدو ذلك جلياً في منظومته فقد كان حريصاً على تعظيم أهل العرفان والصلاح، لكننا لم نستطع تحديد الطريقة التي كان ينتمي إليها العامري، والأغلب أنه لم تكن له طريقة، فالمصادر التي ترجمت له لا تشير إلى أي طريقة أو زاوية من زوايا المغرب، على الرغم من انتشارها الواسع في كل المغرب، ونعتقد أن الفقيه التازي كما يصفه المنوني ـ لم يأخذ عن شيوخ التصوّف مباشرة، ولذلك فقد كان له فضاؤه الصوفي الخاص به دون أن يكون لذلك أي تعارض مع الطرق الصّوفية المنتشرة آنذاك، والتي كان لها الدور الكبير في العمل لمصلحة المجتمع مع توعيته وتنظيمه.

ومن هذا المنطلق صاحب العامري عناصر متميزة داخل المجتمع المغربي، وهذا ما جعله متميزاً في عصره، فقد صاحب كما نجد في «مؤرخو الشرفاء»: الفقيه والمحدّث أبا عبد الله محمد التاودي بن الطالب بن سودة المري «صاحب الفهرسة» ـ التي حلى فيها الفقيه العامري ـ كما يلي: وهي الشّخصية المشهورة في مجالات الأدب والتصوّف والفقه..الخ[2].

كما صاحب المتصوف والناسك عبد المجيد بن علي بن محمد المؤذّن بن علي المنالي الزبادي السوسي، الذي اشتهر بالتعاطي بقرض الشّعر، والاهتمام بالطب أيضاً، وهو صاحب الرحلة «بلوغ المرام بالرحلة إلى بيت الله الحرام»، هذا بالإضافة إلى شيوخ وعلماء آخرين لا يسع المجال ذكرهم الآن.

3 ـ الانتماء السياسي

لا نعثر في الرحلة التي خلّفها العامري ما يشير إلى اهتمام هذا الشيخ التازي بالسياسة والأوضاع السياسية، على الرغم من الظروف العصيبة التي كان يجتازها المغرب خلال تلك الفترة. كما أن الذين ترجموا له لم يشيروا إلى هذا الجانب في حياة الغامري، والظاهر أن هذا الشيخ لم تكن له اهتمامات أو طموحات أو تطلعات سياسية. فقد فضّل عن ذلك عيشة العالم والمتصوّف المتواضعة، لذلك ظل بعيداً عن كل ما يقربه من السياسة.

(1) نفسه.

(2) ليفي بروفنصال، مؤرخو الشرفاء، تعريب عبد القادر الخلادي، مطبوعات دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، الرباط 1977، ص 238.

المجموعة الثانية

محمد بن عبد السلام بن ناصر

1 ـ الانتماء الاجتماعي

معلوماتنا الاجتماعية عن هذه الشّخصية العلمية الكبيرة ضئيلة على الرغم من انتمائه إلى أسرة عظيمة بالجنوب المغربي متزعّمة الزاوية الناصرية، إنه الشيخ محمد بن عبد السلام بن عبد الله بن محمد الكبير بن الشيخ محمد بن ناصر الدرعي آخر كبار شيوخ الزاوية الناصرية والطريقة الشاذلية[1]. ولد ببلده درعة، وهو ينتمي إلى بيت علم مشهور، فعمّه الشيخ يوسف ابن محمد بن محمد، وأقاربه كلهم ذوو شهرة، وقد أشار إلى بعضهم في رحلته، ومنهم ابن ناصر الدرعي صاحب «الرحلة الناصرية». وعلى هذا الأساس يكون ابن عبد السلام بن ناصر ينتمي إلى وسط اجتماعي جد محترم وفر له كل الإمكانات المادية والمعنوية ليرتقي إلى المكانة التي تحقّقت له اجتماعياً وعلمياً.

2 ـ الانتماء الثقافي

تلقى ابن ناصر العلم في بلدته درعة قبل أن ينتقل إلى فاس ليدرس على علماء كبار كالشّيخ محمد بن قاسم جسوس، والشيخ محمد التاودي بن سودة، والشيخ محمد بن الحسن بناني، والشّيخ إدريس بن محمد العراقي، وأبي العباس الشرابيي، الذي أجازه إجازة عامة، كما أجازه أيضاً الشيخ محمد بن أحمد الحضيكي السّوسي. . . الخ[2].

وعلى الرغم من تكوينه الصّوفي بحكم انتمائه إلى الزاوية الناصرية، فإن علاقته بكبار علماء الحديث في عصره جعلته محدّثاً واسع الاطلاع بعلم الحديث.

وقد قام بن ناصر برحلتين إلى الحج الأولى سنة (1196هـ ـ 1781م) والثانية عام (1211هـ ـ 1796م). ومن خلال الرحلتين كتب ابن ناصر مؤلفين مهمين: «الرحلة الكبرى» و«الرحلة الصغرى». ونظراً إلى المكانة التي حظي بها هذا الشيخ لحضوره مجالس العلم مع

---

(1) محمد الأخضر، **الحياة الأدبية في المغرب على عهد الدولة العلوية**، الدارالبيضاء، 1977، ص 363. العباس بن ابراهيم، **الإعلام**، ج6، ص 192.

(2) محمد بن عبد السلام بن ناصر، «**الرحلة الصغرى**»، مخطوط بالخزانة العامة بالرباط، رقم 457، ص 19-20.

السلطان سليمان حين كان يزور مدينة فاس بغية الذهاب إلى الحج، فقد نال حظوة كبرى من طرف السلطان تمثلت في إعطائه صدقات وهدايا مالية ضخمة بقصد تفريقها على علماء مصر والحرمين الشّريفين وأشرافها في كلتا الحجتين[1].

وقد التقى ابن ناصر خلال رحلته الأولى الكثير من علماء المشرق، كالشّيخ مرتضى الزبيدي شارح «الإحياء» و«القاموس» وصاحب «تاج العروس». وقد ترجم له ابن ناصر حسب ما يذكر حمد الجاسر[2].

وقد اعتبر محمد الفاسي الرحلة الكبرى لابن ناصر «من أهم ما وضعه المغاربة في هذا الفن الذي برزوا فيه وأبدعوا»[3].

أما رحلته الثانية فيذكر ابن ناصر بأنه التقى فيها العديد من علماء المشرق. وقد حرص خلال هذه الزيارة على اقتناء نفائس المخطوطات[4]، والرحلة في عمومها بالغة الأهمية في ميادين مختلفة.

ولعل من أشهر الأسماء التي التقاها بالمشرق وأخذ عنها: الشّيخ مرتضى الزبيدي الذي سبق الحديث عنه، والشيخ أحمد بن محمد الدردير شارح المختصر، والشيخ محمد بن محمد بن علي الصبّان.. ومحمد بن محمد الأمير. . . الخ[5].

لقد نشأ ابن ناصر على التصوّف غير أن تصوّفه لم يبعده عن مجالات العلوم المختلفة سواء في الأدب والشعر والتاريخ والفقه والحديث. كما عرف عنه محاربته للبدع والخرافات وهو ما دفعه إلى تأليف كتاب في الموضوع سمّاه «المزايا فيما حدث من البدع في أم الزوايا»، ويقصد بها الزاوية الناصرية. وقد كان في التأليف يرد على ابن عمه الذي كان يتولى شؤون الزاوية، وقد ذكر نحو ستين بدعة مخالفة للشرع[6].

وبالإضافة إلى الرحلتين الكبرى والصغرى والكتاب السابق الذكر، فقد خلف ابن ناصر

---

(1) نفسه، ص 36.

(2) حمد الجاسر، **أشهر رحلات الحج**، منشورات دار الرفاعي، الرياض، 1982، ص 36.

(3) محمد الفاسي، الخزانة السلطانية وبعض نفائسها، **مجلة البحث العلمي**، السنة 2 عدد 4/ 5 كانون الثاني/ يناير 1965 ص 72.

(4) ابن ناصر، **الرحلة الصغرى**، مصدر سابق، ص 81.

(5) بقية الأسماء التي أخذ عنها ابن ناصر وأجازته أثبتها عبد الحي الكتاني في كتابه، **فهرس الفهارس**، صص 249 ـ 223.

(6) محمد الأخضر، مرجع سابق، ص 375.

كتباً أخرى لا تقل أهمّية كـ: «قطع الوتين من المارق في الدين» أو «الصارم التيار فيمن أفتى بيع الأحرار». وقد ألفه عام (1207هـ ـ 1793م). فقد انتصب فيه ابن ناصر ضد الخروقات والتعسفات، وصب نقمته وغضبه على أحد الفقهاء المعاصرين له الذي أفتى بجواز بيع الآباء لأبنائهم لسد حاجاتهم ضد المجاعة التي ضربت المغرب عام (1208هـ ـ 1793م).

وقد قال في هذا الصّدد: «إن هذه الفتوى خرج بها صاحبها على المذهب، فذهب بها كل مذهب بل خرق بها إجماع الأمة المحمدية ومرق بها مروق السّهم من الرمية. وجميع ما استدل به لا حجة فيه وليس ظاهراً فيما رام قط عن أن يكون نصاً وما حمله إلا الغرض والتشهي واقشعرار البلاد من العلم وذهاب أهله فلا حول ولا قوة إلا بالله. . . على أنك إن أمعنت النظر غلب على ظنك ارتداد هذا الرجل بهذه الفتوى واستمرار على هذه الدعوى إذ هو منكر ما هو معلوم من الدين بالضّرورة ومحدث في الملة المحمدية ما ليس فيها. . . فيجب علينا معشر المسلمين إنكار هذا المنكر الفاضح العظيم الفواحش بصواعق محرقة من آية قرآنية وأحاديث نبوية وأقاويل أرباب المسائل الفقهية الإجماعية. . .»[1].

لا شك إذن أن عبد السلام بن ناصر أحد أفضل فقهاء وعلماء نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر. وقد قيل في حقه الكثير، ونورد هنا فقط ما قاله الكتاني بأنه: «أعلم علماء البيت الناصري بالفقه والحديث وأوسعهم رواية وأحبرهم قلماً وأعلاهم إسنادا»[2]. وقد توفّي محمد بن عبد السلام بن ناصر في 12 صفر 1239هـ/ 1823م.

3 ـ الانتماء السياسي

عرفت الزاوية الناصرية خلال النصف الثاني من القرن الثامن عشر تحولاً كبيراً في مسارها الإيديولوجي، فبعد فترات التوتّر التي عرفتها علاقاتها مع المخزن دخلت الزاوية في تحالف مع السّلطة وتحولت إيديولوجيا إلى إيديولوجيا المخزن، وبذلك أصبح السلطان محمد بن عبد الله ناصرياً وتبعه في ذلك ابنه السلطان المولى سليمان. واختفى بعد ذلك التعارض التاريخي الذي كان بين المخزن والزاوية الناصرية مما مكنها من الانتشار في جميع أنحاء المغرب بل تصبح أكبر وأقوى زاوية في المغرب كله[3].

---

(1) ابن ناصر، **قطع الوتين من المارق في الدين**، مخطوط بالخزانة العامة، رقم 1079، ص 108.
(2) جعفر الكتاني، مصدر سابق، ج2، ص 214.
(3) محمد ضريف، المرجع السابق، صص 40-60.

ومن هذا المنطلق فإن الانتماء السياسي لمحمد بن عبد السلام بن ناصر كان يختلف عن سابقيه من شيوخ الزاوية الناصرية إذ لم يكن له أي تعارض مع السّلطة، بل بالعكس أصبحت الزاوية والسلطة في تحالف جديد وهذا ما يفسّر الحظوة التي كان يحظى بها لدى السلطان سليمان، الذي عهد إليه في كلتا الحجتين بمبالغ مالية كبيرة بغية توزيعها على العلماء والشرفاء بكل من مصر والحجاز[1].

أبو القاسم الزياني: (1147هـ/ 1734م) (ت: 1249هـ/ 1834م)

1 ـ الانتماء الاجتماعي

هو أبو القاسم بن أحمد بن علي بن ابراهيم، ينتهي نسبه إلى صنهاج «جبل قبائل صنهاجة البربرية. وينتمي إلى قبيلة «زيان»، وبالتحديد إلى «أيت مالو» بالأطلس المتوسط.

وقد انتقل والده أحمد من العاصمة الإسماعيلية مكناس إلى مدينة فاس، فاستوطنها وهناك ولد أبو القاسم سنة: (1147هـ / 1734م)، ونشأ بها حتى بلغ الثالثة والعشرين من عمره ونال حظاً كبيراً من المعارف. فعزم والده على اصطحابه إلى الديار المقدّسة سنة (1169هـ/ 1755م) لأداء فريضة الحج والاستقرار نهائياً بالمدينة المنوّرة هروباً من الفتن والاضطرابات التي عرفها المغرب عقب وفاة المولى اسماعيل 1139هـ[2].

وكانت هذه الرحلة الأولى للزياني في عهد السّلطان المولى عبد الله بن اسماعيل ودامت سنتين قضى معظمهما بأرض مصر، واستفاد منها الزياني في اطلاعه على مسائل من علم الرمل والسيميا وخواص المعادن. رغم أنه هناك لم ينقطع عن مجالس العلم[3].

وبعد إقامة بالقاهرة حتى سنة 1171هـ عادت أسرة الزياني إلى المغرب وهنا بادر الزياني إلى الالتحاق بالخدمة السّلطانية رغم معارضة والده. وابتداء من هذا التاريخ سيبدأ الزياني حياته العملية إلى جانب أعظم ملوك الدولة العلوية سيدي محمد بن عبد الله[4].

---

(1) محمد الأخضر، المرجع السابق، ص 369.

(2) ليفي بروفنصال، **مؤرخو الشرفاء**، مرجع سابق، ص 104.

(3) محمد بن عبد العزيز الدباغ، أبو القاسم الزياني، مؤرخ الدولة العلوية في كتاب الترجمانة الكبرى، **مجلة دعوة الحق**، العدد 3، السنة 13، ص 189.

(4) أبو القاسم الزياني، **الترجمانة الكبرى**، تحقيق عبد الكريم الفيلالي، مطابع فضالة، المحمدية 1967، ص 26.

2 ـ الانتماء الثقافي والسياسي
في عهد المولى محمد بن عبد الله: (1171هـ/ 1204هـ) (1757م/ 1790م)

لقد ظل الزياني أول عهده مغموراً بالبلاط الملكي، إلى أن اكتشف السلطان ثقافته وشخصيته فأسند إليه مراقبة الأحداث في المناطق الوسطى من المغرب، لكون الزياني يفهم «اللهجة البربرية». وقد ثارت قبيلة الزياني «آيت مالو» سنة: (1187هـ/ 1773م)، فخرج السّلطان بنفسه لتأديب القبيلة الثائرة، وهنا تدخل الزياني ولعب دوراً مهماً في استنباط الموقف، فقدّره السلطان ورفع منزلته وصار يعتمد عليه في إخماد الثورات المستمرة بالقبائل البربرية على الخصوص، وهكذا نجده يرافق السلطان سنة: (1198هـ/ 1784م) إلى كل من الصّويرة وتافيلالت لإخماد ثورة الحسن بن اسماعيل ومن شايعه من قبائل البربر[1].

وقد بلغت ثقة السلطان بكاتبه الزياني إلى حد اختياره سفيراً إلى السلطان العثماني عبد الحميد الأول سنة: (1200هـ/ 1786م)، حيث كلفه نقل العديد من الهدايا إلى سلطان الآستانة، وهذه هي الرحلة الثانية التي قام بها الزيّاني في حياته.

وكان «السلطان محمد بن عبد الله» يعلق آمالاً كبيرة على هذه السّفارة بالنظر إلى الظروف التي جاءت فيها: أي محاولة التقرب والتعاون مع العثمانيين[2].

فساعدت مكانة هذا السلطان لدى الأوروبيين على تحرير العديد من المسلمين بمن فيهم الأتراك أنفسهم. وقد ساهم المولى محمد في الحملات الجهادية بالمال والعتاد فتوطدت علاقته بالسّلاطين العثمانيين، إلا أن علاقته بولاتهم في الجزائر المجاورة لم تكن مستقرة لما عرف عنهم من ظلم واستبداد خصوصاً وأن الكثير من سكان الجزائر المظلومين كانوا يستنجدون بالسّلطان العلوي لنصرتهم على ولاتهم، ولكنه كان يفضّل رفع أمرهم إلى سلطانهم في إسطنبول، وذلك حفاظاً على التقدير المتبادل بين الطرفين في تلك الفترة[3].

وفي هذا الإطار أرسل سيدي محمد بن عبد الله بعثةً مكونة من القائد علال الدراوي والقائد قدور البرنوصي، والكاتب محمد الحافي، قصد شرح موقف المغرب من ولاة

(1) ليفي بروفنصال، مرجع سابق، ص 106.
(2) محمد بن عبد العزيز الدباغ، أبو القاسم الزياني، مؤرخ الدولة العلوية، **مجلة المناهل**، العدد 36، السنة 14، ص 260.
(3) نفسه.

الجزائر وتبليغ هدية مالية يستعين بها العثمانيون على الجهاد وفك الأسرى، إلا أن هؤلاء المبعوثين اختلسوا بعض الأموال كما سبقت الإشارة إلى ذلك.

فأرسل المولى محمد بن عبد الله بعثة ثانية مع عبد الكريم العوني سنة: 1199هـ/ 1785م، الذي كلف إقناع السّلطان العثماني بضرورة التدخل في الجزائر أو السماح للدولة العلوية بالتدخل لإنصاف المضطهدين هناك، وبالفعل فقد أرسل السّلطان العثماني رده إلى المغرب عن طريق سفيره «اسماعيل أفندي» يطلب فيه من سيدي محمد أن يصفح عن ولاة الجزائر، ولقد كان السّفير التركي على علم بأن السّلطة المغربية تنتظر جواباً يخوله التدخل في الجزائر ولكي يحظى بحسن الضّيافة زعم للكاتب العوني وهما في طريقهما إلى المغرب أنه يحمل رسالة إيجابية للسّلطان المغربي بخصوص ولاة الجزائر ـ حسب الزياني ـ [1].

وبعد اطلاع سيدي محمد على حقيقة الرد العثماني فيما بعد أرسل كاتبه محمد بن عثمان المكناسي إلى إسطنبول محتجاً على موقف السّفير التركي اسماعيل أفندي، وقبل رجوع هذه البعثة اختار سيدي محمد لهذه المهمّة سفيراً آخر هو: أبو القاسم الزياني «الذي أبحر من ميناء الصّويرة سنة: 1200هـ وأقام بإسطنبول مائة يوم نال خلالها من السلطان العثماني عبد الحميد الأول تقديراً كبيراً»[2].

ويلّخص الزياني ظروف رحلته هذه بقوله: «رجوعاً لخبر رحلتنا للاصطانبول عام: 1200هـ والسبب فيها أن أمير المؤمنين كان كثيراً ما يوجه الهدايا للاصطانبول السّلطان مصطفى ابن أحمد العثماني ولأخيه بعده السلطان عبد الحميد وكان يوجه بها مع أخصائه من أعيان دولته، واتصلت بينه وبين ملوك بني عثمان مودة كثيرة. وكان أهل الجزائر على طرفي النقيض مع أمير المؤمنين لما يبلغه عنهم من المناكر . . . ولما أعياه أمرهم كتب بحالهم للسلطان عبد الحميد. . . ووجه الكتاب مع خديمه القائد علال الدراوي والقائد قدور البرنوصي، والكاتب السيد محمد الحافي. . . أمر هؤلاء الثلاثة أن يتوجهوا بالمال وقدره أربعة وسبعون ومائتي ألف ريال حتى يدفعوه للسلطان عبد الحميد لفكاك أسراهم.. ولما بلغوا للاصطانبول وطلبهم أهل الدولة بالهدية على عادتهم أخفوا من المال أربعة عشر ألف ريال» . .[3].

---

(1) عبد الهادي التازي، **التاريخ الدبلوماسي للمغرب**، مرجع سابق، ج9، ص 32.

(2) محمد عبد العزيز الدباغ، أبو القاسم الزياني، **مجلة دعوة الحق**، مرجع سابق، ص 195.

(3) أبو القاسم الزياني، **الترجمانة**، صص 82 ـ 83.

ويضيف الزياني: «ولما بلغ السلطان خبر الذين أخذوا أربعة عشر ألف ريال من مال الأسرى غضب عليهم ونظر في أمر من يوجه لهم ليأتي بهم، فعينني لذلك وكنت مقيماً بسجلماسة فكتب لي بالقدوم، ولما قدمت عليه... قال: اخترتك لتشفي غليلي في أمرين: أحدهما أن تقبض أولائك الظلمة الذين سرقوا من مال الله.

والثاني تتفيه هذا الباشدور الذي كذب علي، وتعرفهم أنه لا يصلح للسّفارة بين الملوك... وتوجهت ومعي الباشدور التركي»[1].

هذه الرحلة ستشكل فيما بعد أهمّ ما جاء في كتاب «الترجمانة الكبرى». وبعد عودة الزياني إلى المغرب سنة: 1201هـ/ 1787م، عينه المولى محمد عاملاً على تازة مدة سنة عمل خلالها على تهدئة القبائل البربرية. وبعد ذلك تقلب في عدة وظائف كتدريب الجيش البحري بكل من تطوان وطنجة[2].

وفي سنة 1202هـ عينه السلطان والياً على تافيلالت، وقد ظل هناك مدة ثلاث سنوات انتهت بوفاة المولى محمد في يوم 24 رجب 1204هـ[3].

وقد أورد الزياني في ترجمانته فقرةً تلخّص حياته العملية قبل وخلال حكم سيدي محمد يقول فيها: «... وتقلبت في منصب الكتابة من غربه لشرقه ولقيت من زعازع أرياحه ورعده وبرقه إلى أن بلغت كرة الرأس ومضيق العنق ووقفت على دائرة الأفق في السفر والمقام مدة من عشرة أعوام، ثم حصلت في النكبة ووقفت على باب الندبة وأقمت بين الهلك والتلف في عام اثنين وثمانين وألف، وهي النكبة الثانية، ولما خلصت من النكبة وكتب لي أمير المؤمنين سيدي محمد بن عبد الله رحمه الله بعد الطلاق رسم الرجعة وقلدت ديوان كتابته أقبل علي بكليته وأخلف ما ضاع وصرت بالمماليك والأتباع وبلغت أعلى المراتب وتقلبت في المناصب...»[4].

في عهد المولى اليزيد: (1204هـ/ 1206هـ) (1790م/ 1792م)

من المعلوم أن المولى اليزيد قد قام بعدة محاولات لانتزاع الحكم من أبيه سيدي محمد بن عبد الله ولكن محاولاته باءت بالفشل لاستعانة والده برجال أكفاء أفسدوا على

(1) نفسه، صص 86 ـ 87.
(2) ليفي بروفنصال، مرجع سابق، ص 106.
(3) محمد بن عبد العزيز الدباغ، **مجلة دعوة الحق**، مرجع سابق، ص 191.
(4) أبو القاسم الزياني، **الترجمانة**، ص 27.

اليزيد خطته ومنهم الوزير محمد العربي قادوس ووالي سجلماسة وتافيلالت أبو القاسم الزياني الذي كان له دور كبير في إقناع القبائل البربرية بعدم الانسياق وراء فتنة اليزيد[1].

فكان طبيعياً أن تسوء حال الزياني في عهد اليزيد الذي آل إليه العرش العلوي بعد وفاة أبيه، ويلخص الزياني نفسه في «الترجمان المعرب» ما تعرض له من محن وسجن طوال السنتين اللتين قضاهما اليزيد في الحكم فيقول:

. . .«وأقمت مدة وأنا محموم مهموم ولما عوفيت لحقته وأقمت بسبتة. . . فوجهني لمكناس وفاس لقضاء بعض أغراضه فلم أشعر إلا وقائده بفاس أتاني وقبض علي ووجهني لمكناسة. . .»

وكان اليزيد قد صادر ممتلكات الزياني ودياره بمكناس وأعطاها للعبيد، وبعد مدة أفرج عنه وولاه على أكادير، ثم رده وكلفه عدة مهام سافر في شأنها إلى طنجة والعرائش والرباط والدار البيضاء ومراكش ثم قبض عليه من جديد وبقي معتقلاً بسجن الرباط إلى أن توفّي اليزيد سنة: 1206هـ[2].

في عهد المولى سليمان: (1206هـ/ 1283هـ) (1792م/ 1823م)

كان المولى سليمان يعترف بفضل الزياني، ويقدّر خدماته المخلصة للعلويين ولذلك بادر باطلاق سراحه ليشهد حفلة بيعته بضريح المولى إدريس بمدينة فاس، واعترافاً من السلطة بكفاءة الزياني ولاه على وجدة ونواحيها للتصدّي لعرب أنكاد المتمرّدين، وقد أظهر الزياني تردداً في قبول هذه المهمّة إلا أن المولى سليمان أجبره عليها فخرج الزياني مع ركب التجار الذي كان محصوراً بفاس وسرعان ما تحقّقت مخاوف الزياني إذ اعترض الركب عرب أنكاد ونهبوه[3].

فالتجأ الزياني إلى حصن «العيون» بمساعدة بعض قبائل بني يزناسن ثم فر إلى وهران بعدما سئم الخدمة السلطانية، وما جرته عليه من متاعب ونكبات بجوار ضريح

(1) نفسه، ص 11.
(2) ليفي بروفنصال، مرجع سابق، صص 110 ـ 111.
(3) حسين مؤنس، **تاريخ المغرب وحضارته**، العصر الحديث للنشر والتوزيع، ص1، ج3، ص 311.

«أبي مدين» حيث انقطع للمطالعة والتأليف حوالى سنة ونصف سنة رحل بعدها إلى المشرق العربي.

وهنا تبدأ رحلة الزياني الثالثة في حياته والثانية من نوعها إلى بلاد الترك وذلك في أول جمادى الأولى سنة: (1208هـ/ كانون الأول/ ديسمبر 1793م) مقلعاً من الجزائر إلى إسطنبول مرة أخرى سائحاً هذه المرة وليس مبعوثاً رسمياً من طرف الدولة[1].

وعند عودته قرر الزياني الاستقرار نهائياً بتلمسان إلا أن المولى سليمان استدعاه وكتب له عهد الأمان الذي جاء فيه:

«إني أعلم أنك فررت من الخدمة السّلطانية وأعرف ذلك من قديم، فإني عاهدت الله ورسوله لا أكلفك بخدمة ولا كتابة ولا أقلدك عملاً. . . ولك أمان الله ورسوله الذي جئت من حرمه والسلام»[2].

فغادر الزياني تلمسان متوجهاً نحو مسقط رأسه فاس، سنة 1210هـ حيث عرض عليه السّلطان ولاية العرائش فاعتذر عن هذه المهمّة ثم ما لبث أن كلف تفتيش مراسي المغرب ومراقبة عمال الموانئ. وفي سنة 1213هـ كلفه المولى سليمان مهمة موقتة بمراكش، ثم قلده الكتابة والوزارة والحجابة إلى سنة 1218هـ/ 1803م، حيث ولاه السلطان عمالة سجلماسة، وظل الزياني ينعم بثقة السّلطان إلى أن كثر حسّاده فأبعد عن مناصب السلطة والنفوذ ابتداء من سنة: 1224هـ/ 1828م[3].

انقطاعه للتأليف

وقد تفرغ الزياني في أواخر أيامه للتدوين والتقييد معتمداً على ذاكرته وتجاربه الشخصية وأبحاث غيره من الأدباء والرحّالين غير مكترث لما يروج في الساحة السياسية من أحداث فاعتزل الناس متنقلاً بين بيته والزاوية العيساوية بأبي «مغيث»، بمدينة فاس حتى أن بعضهم عاب عليه هذه العزلة التامة فعلق على منتقديه بهذه الأبيّات الشعرية:

أنستُ بوحدتي ولزمتُ بيتي فدام الأنس لي ونما السّرورُ

---

(1) محمد بن عبد العزيز الدباغ، **مجلة المناهل**، مرجع سابق، ص 262.

(2) أبو القاسم الزياني، **الترجمانة**، ص 380.

(3) ليفي بروفنصال، مرجع سابق، ص 113.

وأدّبنـي الـزمـان فـمـا أبـا لـي هـجـرت فـلا أزار ولا أزورُ
ولـسـتُ بـسـائـلٍ مـا دمـت حـيـاً أسـار الـجـنـد أم خـرج الأمـيـرُ؟[1].

وقد استمرت هذه العزلة من (1224هـ/ 1809م) وهو تاريخ إعفائه من الخدمة السلطانية إلى سنة: 1249هـ/ 1834م، حيث وافاه الأجل المحتوم في عصر يوم الأحد 4 رجب 17 تشرين الثاني/ نوفمبر بعد أن امتد به العمر إلى ما فوق المائة سنة. وكان ذلك في عهد المولى عبد الرحمن الذي أمر بدفنه في الزاوية الناصرية بحي السيّاح بفاس[2].

ج ـ العوامل المؤثّرة في ثقافة الزياني ونشأته

1 ـ الوسط الحضاري العام

إن الحديث عن بيئة الزياني وثقافته والوسط الاجتماعي والحضاري الذي نشأ فيه يقودنا إلى الحديث عن الظروف السياسية والاجتماعية التي عرفها المغرب في نهاية السّعديين وبداية العلويين إلى عهد السلطان عبد الرحمن بن هشام وسوف نوجز هذه الظروف فيما يلي:

- بعد القضاء على الزاوية الدلائية تفرق علماؤها ومشايخها في أنحاء المغرب، وتم ترحيل معظمهم إلى فاس، وعلى رأسهم الشيخ أبو علي اليوسي، ولم يمض وقت قصير حتى تصدّر علماء الدلاء التدريس منافسين علماء الحاضرة الإدريسية، خصوصاً بعد التشجيعات التي أغدقها عليهم مؤسس الدولة الشّريفة المولى الرشيد، هذه التشجيعات التي أثمرت بوضوح في النصف الثاني من عهد السلطان المولى اسماعيل[3].
- وبعد وفاة هذا السلطان القوي تخبط المغرب في فترة طويلة من الفتن والاضطرابات السياسية دامت ما يناهز الثلاثين سنة اعتلى خلالها عرش المغرب سبعة ملوك ضعاف تدهورت في عهدهم الحالة الاقتصادية، ومع ذلك لم تخل الساحة الثقافية من كتاب لامعين أمثال: محمد بن ناصر، ومحمد بن الطيب الشرقي، ومحمد بن عبد السلام بناني، ومحمد الإفراني المؤرّخ المشهور.

---

(1) أبو القاسم الزياني، **الترجمانة**، ص 24.
(2) ليفي بروفنصال، مرجع سابق، ص 114.
(3) محمد الأخضر، مرجع سابق، ص 75.

- بل اشتهرت نساء عالمات مثل: خناثة بنت بكار[1].

إلا أن النهضة العلمية والثقافية لم تعرف انطلاقتها الحقيقية إلا في عهد سيدي محمد بن عبد الله إذ بلغت عناية الدولة مبلغاً كبيراً بالعلم والعلماء في عهد هذا السلطان الذي شجع العلماء والطلبة على التحصيل والتأليف، كما كان يستشيرهم في أمورهم واجتهاداتهم سواء بالنسبة إلى علماء المغرب أو بالنسبة إلى علماء العالم الإسلامي وخصوصاً علماء الأزهر الشريف بمصر.

وكان بلاط المولى محمد يزخر بكبار الكتاب والفقهاء ورجال الأدب وفي عهده بدأت بعض الفنون تظهر في الحياة الثقافية بالمغرب، إلى جانب العلوم الشّرعية كعلم التاريخ والتراجم والرحلات على يد أعلام كبار أمثال: محمد بن الطيب القادري والضعيف الرباطي المؤرّخ المشهور...

ولم يقتصر الأمر على الأدب الفصيح، بل برز في هذا العهد فن جديد هو: «أدب الملحون». ومن أشهر شعراء هذه المرحلة «الونان»، صاحب القصيدة المشهوزة بالشمقمقية وابن عمرو الرباطي صاحب قصيدة القافية. كما اشتهر من الكتاب أبو مدين الفاسي وقد غلب على الأدب المنظوم أو المنثور طابع التصوّف الذي كان مزية هذا العصر.

واستمر سيدي محمد بن عبد الله في تشييد المساجد والمدارس في جميع المدن. كما اعتنى عنايةً خاصةً بجامع القرويين وقد عرفت في عهده إصلاحات جذرية على مستوى البرامج والكتب المقررة لكي تنافس أرقى الجامعات الإسلامية في ذلك الوقت[2].

وبعد وفاة المولى محمد لا مجال للحديث عن الحياة الثقافية في عهد ابنه اليزيد الذي لم يتجاوز عهده السنتين كانتا مليئتين بالفوضى والاضطرابات.

وبعد أن استتب الأمر للمولى سليمان الذي أخمد ثورة أخويه هشام في الجنوب، ومسلمة في الشمال، كما أخمد ثورة أبي بكر أمهاوش بالأطلس المتوسط، تفرغ المولى سليمان الذي كان بدوره عالماً مثل أبيه سيدي محمد للحياة الثقافية: فجدّد وأصلح العديد من المدارس العتيقة كالقرويين، والبوعنانية بفاس، ومسجد عدوة فاس البالي. وقد أنفق المولى سليمان أموالاً طائلة على بناء المساجد: فبنى المسجد الأعظم بفاس، وهدم مسجد الديوان،

---

(1) نفسه، ص 269.

(2) نفسه، صص 278 ـ 280.

وأعاد بناءه مسجداً جامعاً تقام فيه الجمُع، كما أعاد بناء مسجد الشرابليين ووسعه[1].

وقد حرص المولى سليمان على محاربة البدع الدينية وأنشأ خطبة ألزم الخطباء بإلقائها على الناس يوم الجمعة يعظّمهم فيها ويحثّهم على اجتناب طريق البدع، وينكر عليهم الاجتماع في المواسم ويتوعد المخالفين بأقسى العقوبات الزجرية[2].

وتجدر الاشارة إلى أن الزياني كان ضد الطوائف والمواسم والبدع، فكان على وفاق مع الخطة التي كان يهدف إليها المولى سليمان، الذي رحب بظهور «الوهّابية» في الجزيرة العربية وطبق تعاليمها بالمغرب.

كما شجع العلم وأهله بالمكافآت السخية، وفي عهده ولأول مرة في تاريخ الأدب المغربي ترجمت كتب برمّتها من اللغات الأوروبية، ككتب عبد السلام العلمي في الطب.

وقبل أن يفاجئه الموت بمراكش كان المولى سليمان قد أوصى لابن أخيه عبد الرحمن ابن هشام الذي يعد ثاني مصلح للتعليم بجامعة القرويين بعد جده سيدي محمد[3].

يبدو إذن أن السلاطين العلويين بذلوا جهوداً جبارة لتجاوز بوادر الانحطاط التي كانت تطغى في بعض الفترات، فلجأ كل من سيدي محمد بن عبد الله والمولى سليمان والمولى عبد الرحمن إلى عدة أساليب لتحقيق الانبعاث الثقافي عن طريق إصلاح التعليم والمؤسسات التعليمية.

وفي هذا الوسط نشأ المؤرّخ الأديب والرحّالة الدبلوماسي أبو القاسم الزياني الذي قضى أكثر أيام حياته في خدمة أشهر ملوك هذه الفترة فعاش بالبلاط العلوي الزاخر بكبار العلماء والأدباء والكتاب، الذين كانوا يستفيدون من المكتبة الملكية الاسماعيلية، التي كانت تضم أكثر من 12,000 مجلد قبل أن يوزّعها المولى محمد بن عبد الله على الجوامع الكبرى بالمغرب[4].

2 ـ الوسط الثقافي الخاص بالزياني

وإلى جانب هذه المؤثّرات الثقافية والحضارية التي طبعت الحياة الفكرية بالمغرب الأقصى في القرنين: 18م و19 م هناك مؤثّرات مباشرة خاصة تم توفيرها للزياني أثناء طفولته

(1) حسين مؤنس، مرجع سابق، ص 318.
(2) أبو القاسم الزياني، **الترجمانة**، ص 466.
(3) محمد الأخضر، مرجع سابق، ص 397.
(4) أبو القاسم الزياني، **الترجمانة**، ص 11.

وشبابه كان لها الفضل الأكبر في تشكيل شخصيته وصقل مواهبه ويمكن تلخيص هذه العوامل فيما يلي:

نشأ الزياني نشأة علمية شأنه في ذلك شأن أبناء الأعيان والوجهاء بفاس، فحفظ القرآن الكريم وتفرغ لطلب العلم، بأشهر الجوامع العريقة كجامع القرويين وجامع الأندلس ومدرسة الصهريج ومدرسة العطّارين... وغيرها من معاهد فاس حيث تتلمذ على كبار المشايخ والعلماء أمثال: أحمد بن الطاهر الشّرقي ومحمد بن الطيب القادري، وعبد القادر بوخريص، ومحمد بناني، وعمر الفاسي المشهور بأبي حفص، وغيرهم كثير[1].

وبالإضافة إلى هذه المصادر الحية من الذين احتك بهم الزياني مباشرةً وأخذ عنهم الكثير من العلوم والفنون فقد اطلع أبو القاسم على العديد من الكتب والمصنفات والوثائق والتقييدات الرسمية للدولة.

ولا ينبغي أن نغفل عنصراً ثالثاً لا يقل أهمّيةً عن المصدرين السابقين ونعني به الخبرة المباشرة التي اكتسبها الزياني عن طريق المعاينة، التي عاشها خلال رحلاته بجميع أنواعها (الحجازية السفارية السياحية).

فبالنسبة إلى المعلومات التاريخية والجغرافية فقد اعتمد الزياني على ما دونه قبله المؤرّخون والجغرافيون العرب في مشرق العالم الإسلامي ومغربه أمثال: أبي الريحان البيروني المتوفى سنة: 440هـ، وأبي عبيد البكري المتوفى سنة: 484هـ، ومحمد بن أبي بكر الزهري والشّريف الإدريسي[2].

وقد تعدّدت المصادر التي استقى منها الزياني معلوماته التي ضمّنها بعض مؤلفاته وأشار إليها باسهاب في ترجمانته الكبرى على الخصوص.

كما أن الزياني كان بطبعه متيقظ الذهن شغوفاً بالبحث والاطلاع تواقاً إلى الاستكشاف والاتصال بأهل المعرفة وأرباب النفوذ، ولذلك استفاد كثيراً من رحلاته الثلاث الطويلة، فهو يخبرنا عن مطالعته بخزانة مسجد باي الذهب بمصر التي شملت مجموعة قيمة من كتب التاريخ والأنساب مثل:

«تاريخ الكرماني»، «تاريخ النووي»، «تاريخ الخلفاء للأسيوطي»، «والخطاط للمقريزي»، «والأنساب» للشيخ المرتضى ...

---

(1) ليفي بروفنصال، مرجع سابق، ص 103.

(2) أبو القاسم الزياني، **الترجمانة**، ص 30.

وخلال إقامته هذه بمصر تعرف الزياني إلى المؤرّخ الشهير عبد الرحمن الجبرتي، وبما أن الزياني لم يكن يكتفي بإملاء تاريخ المغرب، فقد حرص كعادته على الاستفادة من تاريخ البلدان التي يزورها واستغل فرصة إرساله سفيراً لدى آل عثمان ليطلع على كتاب «تأليف الروح» الذي ألفه «كمال الدين باشا»، وقدمه إلى السلطان عبد المجيد الأول، فلما اطلع عليه الزياني أعجب به وعمل على تلخيصه. وقد رافق الزياني الركب التركي إلى الديار المقدّسة حيث التقى العالم الهندي الذائع الصيت «أبا الحسن علي» الذي روى عنه تاريخ الهند وممالكها. وخلال هذه الرحلة سجل الزياني ما شاهده بدقة، فاق بها ما خلفه البكري وأبو سالم العياشي وغيرهما[1].

وإذا كان الزياني قد أثبت في الترجمانة نصوصاً منقولة من كتب أخرى أشار إليها بنفسه فإنه في الكتب الأخرى لم يشر إلى المراجع التي أخذ عنها إلا نادراً فبالنسبة إلى كتابه «الترجمانة» أشار إلى مرجعين فقط وهما «محاضرة اليوسي» و«تاريخ اليحمدي».

وبصفةٍ عامة فإن المصادر التي تأتى للزياني مطالعتها بالمغرب كانت تتعلق بتاريخ العصور الوسطى، وبأخبار ملوك الدولة السّعدية، أما الكتب التي وجدها بالجزائر وتونس وتركيا فتخص التاريخ العام باستثناء ثلاثة كتب اختصت بأنساب البربر الأمازيغ.

وأما المصادر التي استعان بها في تاريخه للدولة العلوية في كتابه «الترجمان» و«البستان» فإنها كانت قليلة جداً. ذلك أن أخبار تلك الدولة لم يتناولها المؤرّخون بدقة في تلك الفترة[2].

إلا أن وظيفة الزياني السامية في البلاط العلوي مكّنته من الاطلاع المباشر على أحوال الدولة وتتبع أطوارها والاستفادة من وثائقها الرسمية المحفوظة في القصور المخزنية بفاس ومكناس، كالرسائل والظهائر وغيرها. . . ولهذا فإن ما كتبه الزياني عن الأشراف العلويين يعتبر من المراجع القيمة التي تمتاز بالكثير من الدقة والواقعية إذا ما قورنت بمؤلفات غيره في الفترة نفسها[3].

د ـ قيمة الزياني التاريخية

يعتبر الزياني من أكبر مؤرّخي الدولة العلوية إلى جانب كل من الإفراني وأكنسوس،

(1) نفسه، ص 35.

(2) ليفي بروفنصال، مرجع سابق، ص 130.

(3) محمد بن عبد العزيز الدباغ، **مجلة المناهل**، مرجع سابق، ص 259.

وقد امتاز الزياني عن معاصريه من المؤرّخين بكونه لم يكتف بسرد الأحداث السياسية وحدها، فالتاريخ عنده تعليق وإبداء رأي في الظواهر الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وبذلك فهو أقرب معاصريه إلى طريقة المنهج الحديث في «علم التاريخ».

والزياني لا يسجل بدقة فحسب وإنما يناقش المشكل التاريخي الذي عاشه شخصياً أو عاصر من عاشه، وبطبيعة الحال فقد اعترضته صعوبة كبيرة في تحديد الزمن بالنسبة إلى الأماكن والأشخاص عندما تعرّض للتاريخ العام وخصوصاً في الجانب القديم منه[1].

وقد امتاز أبو القاسم عن المؤرّخين الكبار الذين أخذ عنهم بإشارته إلى العلاقات المغربية الأوروبية، وإلى شذرات مهمة من تاريخ أوروبا وجغرافيتها، تلك التي ظل مرجعها الوحيد عند المسلمين كتاب الشّريف الإدريسي المعروف: «نزهة المشتاق». ورغم أن الزياني وقع في بعض الأخطاء وهو يؤرّخ لأوروبا ويتحدّث عن مناطقها الجغرافية شأنه في ذلك شأن الكثير من مؤرّخي العصر الوسيط، فإنه تطرق إلى مواضيع لم يسبق إليها أحد كتحديد العواصم الأوروبية تاريخياً وجغرافياً، ورسم صورة عن الحالة السياسية لأوروبا الغربية بعد الحرب الدينية، وهذه المعلومات لم تكن تعرف إلا من خلال وثائق انجليزية وفرنسية في ذلك الوقت[2].

كما أن الزياني خرج على نهج معاصريه من المؤرّخين عندما ربط الأحداث التاريخية بالبيئة الجغرافية. ولذلك فهو الوحيد من بين معاصريه الذي انتزع احترام الشّرقيين والغربيين على السواء فترجموا العديد من مؤلفاته، فقد ترجم له هوداس بعض الترجمانة سنة: 1899، وسمى ما ترجمه «المغرب من سنة 1631م إلى سنة 1812م، كما اتخذه مؤرّخو الأعلام علماً شامخاً يعلو جميع المؤرّخين المغاربة في عصره[3]».

وهكذا فرض الزياني نفسه على الساحة الثقافية حياً وميتاً، وكان من الطبيعي أن ينقسم الناس في نظرتهم إليه إلى قسمين متعارضين فمنهم من أعجب به وامتدحه، ومنهم من انتقده بشدة، ولكل فريق حججه ودوافعه كما سنرى:

1 ـ الإشادة به

فمن الناحية السياسية حظي الزياني بتقدير واحترام قبائل الأطلس المتوسط والجنوب

(1) الزياني، **الترجمانة**، ص 30.
(2) نفسه، ص 33.
(3) نفسه، ص 41.

المغربي، ومن الناحية الأدبية أشاد به بعض معاصريه من العلماء، وذوي النفوذ حتى أن الزياني خصّص كتاباً لما ناله منهم من مدح وتقريظ سمّاه «بستان الأدباء والكتاب»[1].

وفي هذا دلالة على أنه كان حتى آخر سني عمره مهيب الجانب مراعي الحرمة. والأوروبيون بعدما اطلعوا على الجزء الضئيل من آثار الزياني المنقول إلى الفرنسية اعتبروه مؤرّخاً فاق معاصريه في دقة التوثيق:

فعند حديثه عن الملكين العلويين سيدي محمد والمولى سليمان توخّى الزياني الضبط والدقة ولم يترك كبيرة ولا صغيرة إلا سجلها بأمانة، وقد أعرب هوداس عن تقديره لهذا المؤرّخ فقال عنه: «ففيما يخص الشرفاء لا يجوز لنا أن نعتبر الزياني ناقلاً جامعاً لا غير»[2].

2 ـ انتقاده

ولم يسلم الزياني من الانتقادات والطعون التي وجهت إلى كتاباته وثقافته وأسلوبه وشخصه، فهذا معاصره أكنسوس صاحب كتاب «الجيش العرمرم»، يتهمه بالسّفاهة والجهل وإن كان المبعث الحقيقي لحقد أكنسوس على الزياني يرجع إلى ترفع الأخير عن الانتساب إلى الطريقة التيجانية التي كان أكنسوس من دعاتها البارزين[3].

وفي العدد الثاني سلسلة ذكريات مشاهير رجال المغرب المتعلق بالزياني انتقد عبد الله كنون الزياني وعاب عليه اهتمامه بعلوم السّحر، أما محمد الأخضر فيقرر أن ما كتبه الزياني من نثر كان بسيطاً وقريباً من اللهجة العامية، وفيه من التكلف ما يكرر كلمات مسجوعة بالشكل والمعنى نفسيهما وهو مخالف لما تعارف عليه البلغاء في النثر المسجوع[4].

أما محمد عبد العزيز الدباغ فيتساءل كيف تجرأ الزياني على قول الشّعر وهو فاقد للمواهب؟ ويمضي في انتقاداته مقرّراً أن الزياني يفتقد طراوة الأدب ليس في شعره فحسب، بل في نثره أيضاً ولا يقتصر هذا الضعف على إنشائه، بل يمتد إلى ثقافته الهزيلة بصفة عامة[5].

ولكن يبقى هذا النقد مركزاً على الجانب الأدبي، مع أن ضعف الزياني في هذا المجال لا يفقده القوة التي اشتهر بها في تحليل الأحداث التاريخية وتدوين دقائقها.

---

(1) نفسه، ص 36.

(2) ليفي بروفنصال، مرجع سابق، ص 36.

(3) نفسه، ص 103.

(4) محمد الأخضر، مرجع سابق، ص 406.

(5) محمد بن عبد العزيز الدباغ، **مجلة دعوة الحق**، مرجع سابق، ص 196.

هـ ـ إنتاجه الأدبي والتاريخي

يعتبر الزياني من المكثرين في مجال التصنيف والتقييد فقد ألف العديد من الكتب في الأدب شعره ونثره، كما ألف في التاريخ والجغرافيا وفي التراجم والسّير. فضلاً عن خوضه في مباحث الفقه والتصوّف والكلام... ورغم أن حياته كانت حافلةً بالتنقل في مهمّات رسمية داخل المغرب وخارجه، فقد وجد في نهاية عمره المديد متسعاً من الوقت تفرغ خلاله للتأليف في شتّى المجالات[1].

ويعتبر كتاب «الترجمانة الكبرى» أشهر مؤلفاته، وقبل هذا الكتاب كان الزياني قد ألف ثلاثة عشر كتاباً كان معظمها في التاريخ، منها كتاب «الترجمان المعرب عن دول المشرق والمغرب»، «والبستان الظريف في دولة أولاد مولاي الشّريف» المعروف كذلك بـ: «الروضة السليمانية».

أما في الجغرافيا فأشهر مصنفات الزياني «رحلة الحذّاق لمشاهدة الآفاق»، كما خصص بعض هذه الكتب للأدب والأدباء مثل كتابه «بستان الأدباء»، والكتاب «ألفية السّلوك».

أما البعض الآخر فقد تطرق فيه إلى علم الكلام والفقه والتصوّف مثل: كتاب «الدرة الفائقة في الرد على أهل البدع الزنادقة» وكذلك كتاب: «نصيحة المغترين في بطلان التدبير للمعتزلين».

ومن هذه المؤلفات ما تعرّض فيه الزياني للعلم الذي كان يشغل بال معاصريه وهو علم: الكيميا والسيميا ومن كتابه: « رشف الحميا في علم السيميا وبطلان علم الكيميا»[2].

ولم يتوقف الزياني عند تأليف الترجمانة الكبرى بل واصل التصنيف والتقييد شعراً ونثراً ففي المجال الديني ألف «تحفة النبهاء في التفريق بين الفقهاء والسّفهاء»، وفي التاريخ ألف «تاريخ الولاية المحمودة البدء والنهاية» ومن منظوماته الشّعرية شرح الحال والشكوى للكبير المتعال.

أما في أخريات أيامه فقد ركز في تأليفه على مدينة فاس وأهلها، فكتب قصة المهاجرين المعروفين بالبلديين كما كتب مقامة طريفة عن العائلة الفاسية.

وقد ذكر الزياني هذه المؤلفات في كتاب: «الترجمانة الكبرى»، حسب التسلسل الزمني لتأليفها أما ما ألف منها بعد الترجمانة قد توصل إليه الباحثون عن طريق تتبع آثاره. ولا يستبعد

---

(1) ليفي بروفنصال، مرجع سابق، ص 114.

(2) الزياني، **الترجمانة**، ص 36.

الدارسون أن تكون للزياني كتب أخرى لم يتوصل إليها بعد لضياعها أو ربما إتلافها عمداً لكون الزياني كان عرضةً لمحاربة مناوئيه وحسّاده بسبب جرأته وصراحته وتطاوله أحياناً على بعض أرباب الطرق من المتصوّفين على الخصوص[1].

وهكذا كانت مدة انعزال الزياني فرصةً مؤاتيةً له قصد التأليف الغزير خصوصاً وقد دامت هذه العزلة ربع قرن كامل من: 1124هـ إلى 1249هـ.

ومن المعلوم أنّ بعض كتب الزياني معادٍ كما أن مواضيعها متداخلة وتكاد تكون متماثلة المحاور متشابهةً في طريقة العرض والتناول بحيث لا تتباين إلا في جوانب شكلية كالإسهاب والاختصار[2].

وتجدر الإشارة إلى أن الزياني في شبابه كان شغوفاً بالاطلاع على أسرار السّحر والتنجيم، ويؤكد الزياني ميله إلى العلوم السّحرية عند التقائه في مصر أحد المنجمّين الذين أعجب بهم، وبالفعل فقد ألف الزياني كتابين مفقودين في السّيما والسّحر إلا أن أهم كتاباته كانت في التاريخ والجغرافيا.

ويبدو أن الزياني لم تتح له الفرصة لمراجعة مؤلفاته، إلا أن أفكاره في معظمها صائبة وواقعية وهي جدية أحياناً وهزلية مليئة بالعبث أحياناً أخرى[3].

وتبقى أهم مؤلفات الزياني «الترجمانة الكبرى». وهو عبارة عن شبه موسوعة تضم معلومات إضافية واستطرادات متنوّعة ربط فيها المؤلف بين الجانب التاريخي والجانب السياسي، كما تعرض لذكر بعض الاهتمامات الثقافية والفكرية والمساجلات العقائدية. ولقد أشار الزياني في كتابه الترجمانة إلى كثير من مؤلفاته.

ابن عثمان المكناسي

1 ـ الانتماء الاجتماعي

على الرغم من المكانة العالية التي كان يحتلها ابن عثمان المكناسي على المستوى العلمي والسّياسي والديبلوماسي، فإن المعطيات البيوغرافية عنه تظل شحيحةً ولولا الترجمة التي تركها لنا عبد الرحمن بن زيدان لظلت هذه الشخصية مجهولة. وقد تفطن محمد الفاسي

---

(1) نفسه.

(2) ليفي بروفنصال، مرجع سابق، ص 115.

(3) محمد الأخضر، مرجع سابق، ص 404.

لذلك، غير أن ما سجله عبد الرحمن بن زيدان عن المكناسي يظل ناقصاً مادام لم يتعرض لطفولته وشبابه وتكوينه والمناصب التي شغلها، بالإضافة إلى تاريخ وفاته[1].

وعلى الرغم من معاصرة ابن عثمان المكناسي للعديد من الأعلام الكبار من أمثال الزياني والضعيف، فإنهم لم يعطوا الرجل ما يستحقه، ولربما يرجع ذلك إلى جو التوتّر والعداوة الذي كان يجمع بعض هؤلاء بابن عثمان وخصوصاً الزياني. وقد اعترف الزياني بذلك في الترجمانة: «ولما أتيت أول يوم لبيت الشيخ كمال... وجدت صاحبنا السيد محمد بن عثمان سبقني إليه حيث بلغه اختصاري للتأليف ولم يجد إليه سبيلا فبلغ به الحسد كل مبلغ»[2].

إنه بدون شك ـ كما يقول عبد المجيد القدوري ـ «أحد مؤسسي الدبلوماسية الغربية خلال العصر الحديث...»[3]. اسمه الكامل، كما تذكره المصادر أبو عبد الله محمد بن عبدالوهاب بن عثمان المكناسي[4]. ازداد بمدينة مكناس، وبها نشأ وترعرع، وهو ينتمي إلى أسرة مكناسية عريقة حسب ما ذكر محمد بوكبوط بناء على «تقييد للمولى اسماعيل ضم مختلف عوائل المدينة»[5]. ويؤكد المنوني رحمه الله ذلك، إذ يعتبر ابن عثمان سليل «أسرة عريقة في العلم وخطة التوثيق منذ بدايات العصر السّعدي»[6]، أما والده فقد كان يمتهن الوعظ بأحد مساجد مدينة مكناس[7].

ويستفاد من هذه المعطيات القليلة ـ لكن المهمة، بأن ابن عثمان قد توافرت له منذ البداية ـ الظروف المناسبة لكي يصل إلى ما وصل إليه.

وكما سبق الذكر فإن ابن عثمان ينتمي إلى مدينة مكناس، بمعنى آخر المدينة التي

---

(1) محمد الفاسي، الكاتب محمد بن عثمان المكناسي، **مجلة تطوان**، ع 5/ 1960 ص 7.

(2) أبو القاسم الزياني، **الترجمانة**، تحقيق عبد الكريم الفيلالي، الرباط، 1991، ص 104.

(3) الدكتور عبد المجيد القدوري، **المغرب وأوروبا**، مرجع سابق، ص 306.

(4) عبد الرحمن بن زيدان، الإتحاف، ج 4، ص 159، وينفرد محمد المنوني بإضافة لقب آخر هو المسطاسي، انظر **المصادر العربية لتاريخ المغرب**، الجزء 2، الرباط 1989، ص 52.

(5) محمد بوكبوط، **إحراز المعلي والرقيب في حج بيت الله الحرام وزيارة القدس الشريف والخليل والتبرك بقبر الحبيب**، لمحمد بن عبد الوهاب بن عثمان المكناسي، أطروحة لنيل دكتوراه الدولة في التاريخ، الجزء الأول، كلية الآداب، تطوان، (2000-2001) ص 45.

(6) محمد المنوني، وأحمد بن عبود، رحلة بن عثمان المكناسي إلى القدس الشريف ومناطق من فلسطين، **مجلة المناهل**، ع 39 / السنة 16/ 1990. ص 20.

(7) محمد الفاسي، مرجع سابق، ص 7.

شكلت لفترة طويلة عاصمة الحكم العلوي بالرغم من انتقال الحكم بعد وفاة المولى اسماعيل من مكناس إلى مراكش وخصوصاً خلال فترة حكم سيدي محمد بن عبد الله أيضاً.

على الرغم من تأثرها بأزمة الثلاثين سنة (1727م ـ 1757م) فإنها استطاعت أن تحافظ على بعض أدوارها السياسية والاجتماعية ومكانتها العلمية وخصوصاً أن العديد من الفقهاء والأدباء كانوا يفضلون الاستقرار فيها.

ومن دون شك فإن الانتماء الاجتماعي لابن عثمان المكناسي والبيئة التي عاش فيها بمدينة مكناس قد أهلاه لأداء أدوار أساسية في المستقبل السياسي للمغرب. وقد لا نستغرب ذلك إذا علمنا أن ابن عثمان المكناسي كان مقرباً من أوساط القصر إذ تذكر بعض الدراسات الحديثة أن ابن عثمان كانت له علاقات خاصة ببعض أمراء السّلطان سيدي محمد بن عبد الله، خصوصاً الأمير مولاي علي بن سيدي محمد[1].

غير أننا نعتقد أن المؤهلات العلمية والمعرفية هي التي دفعت ابن عثمان للانخراط في خدمة القصر، في البداية سارداً وقارئاً لكتب السلطان ثم بعد ذلك كاتباً قبل أن يرقى إلى «مسؤول سامٍ» بدولة سيدي محمد بن عبد الله. إلا أننا لا نتوفر على تاريخ التحاق ابن عثمان بالعمل بالقصر السّلطاني، وإن كانت بعض القرائن تشير إلى أن ذلك كان في مرحلة الشباب.

وقد ظل ابن عثمان المكناسي في خدمة القصر إلى أن توفّي عام 1790م، بمعنى أنه قضى جل حياته في خدمة المخزن. وإذا كان قد حقق نجاحات كبيرة، فإن ذلك قد تحقق بتوافر ظروف سياسية جديدة كان على رأسها «عصر جديد» تميز بالانفتاح على أوروبا.

2 ـ الانتماء الثقافي

تشهد كتابات ابن عثمان المكناسي والأعمال التي أنجزها لمغرب القرن الثامن عشر أنه كان صاحب ثقافة عالية وعلم واسع ودهاء سياسي كبير. ولعل الشهادات التي قيلت في حقه من طرف العديد من معاصريه تؤكد ذلك بما في ذلك نقيضه أبو القاسم الزياني.

ومن دون شك، فإن مجال عمل ابن عثمان داخل القصر السّلطاني وسط وجوه علمية كبيرة مقربة من السلطان كان له الدور الأساسي في شحذ معارفه وثقافته، ولذلك عرفه ابن

---

(1) مليكة الزاهدي، **البدر السافر** ... لابن عثمان المكناسي (تحقيق)، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا، كلية الآداب، الرباط، 1995، ج 1، ص 26.

زيدان بـ«فقيه علامة أديب أريب نبيه، حسن البديهة قوي العارضة، شاعر مفلق نقّاد كاتب بليغ يطرز كتابته بفنون البلاغة والإنشاء وفق ما يشاء»[1].

وإذا ما عدنا إلى الرحلة فإننا نقف على بعض سمات تكوينه العلمي والأدبي، فقد كان حريصاً خلال وجوده بالشرق على لقاء العلماء والمشايخ، والأخذ عنهم. وهذا ما فعله عندما حل بدمشق حيث التقى «البركة سلالة العلماء والصالحين، والفقيه المحدّث الشيخ سعد الدين الحنفي حفيد الشّيخ القدوة العمدة سيدي عبد الغني بن النابلسي رحمه الله تعالى ورضي عنه، وحفيده هذا سلك مسلك أسلافه في الدين والاعتكاف على قراءة العلم، وله مشاركة في علوم... فأدخلني إلى مكانه وأكرمنا أكرمه الله وأراني رحلة له إلى بيت المقدس نحا فيها نحو جده وأطلعنا على عدة تآليف لسيدي عبد الغني»[2].

كما التقى في المدينة نفسها الشيخ مفتي الشّافعية: «الفقيه اللبيب الحسيب الأديب كمال الدين الشيخ محمد بن محمد الدمشقي المشهور بالغزي الشّافعي، اجتمعت معه في جامع الأموية وأدخلنا إلى بيت له في المسجد... يقعد فيه بقصد المطالعة والإفتاء وأتى إلينا إلى منزلنا الذي كنا به»[3].

وحرصاً منه على تحقيق هذا البعد التواصلي بين المغرب والمشرق، التقى ابن عثمان مفتي الحنبلية الشّيخ اسماعيل الخزاعي بدمشق، «والشيخ البركة القدوة العارف بالله تعالى أستاذنا وشيخنا أبو السّعود محمد المأذون بالخلوة القادرية والخلوتية، وقد أخذت عنه وصافحني بمصافحة شيخه في الطريقة السيد مصطفى بن كمال الدين الصديقي الدمشقي البكري الخلوتي قطب عصره»[4].

وعندما حل بتونس التقى «صالح علمائها الشيخ البركة الحجة القدوة العارف بالله تعالى الفقيه الأصل سيدي أحمد بن عبد الله السوسي المغربي نفع الله به أجمع الناس على صلاحه وخيره»[5].

ومما لا شك فيه فإن هذه اللقاءات والزيارات أفادت ابن عثمان إلى حد بعيد علمياً

---

(1) ابن زيدان، **الاتحاف**، مصدر سابق، ج 4، ص 162.

(2) ابن عثمان المكناسي، **إحراز المعلي والرقيب** ...، مخطوط بالخزانة العامة بالرباط، تحت رقم 12307، ص 162.

(3) نفسه، ص 214.

(4) نفسه، صص 287 ـ 289.

(5) نفسه، ص 293.

وأدبياً خصوصاً وأنه كان حريصاً على زيارة المكتبات للاطلاع على خزانتها وكنوزها[1]. وقد أفاض ابن عثمان في الحديث عن هذا الموضوع عند زيارته إسطنبول، غير أن شخصيته، وعلمه الواسع أثارا أيضاً إعجاب المشايخ والعلماء المشارقة الذين التقاهم، مما يعني أن الرحلة قد أضافت إلى السفير ابن عثمان قيمةً معرفيةً أخرى لا شك أنه سوف يكون لها دور في مستقبله السياسي والمعرفي. وقد أكد ابن عثمان ذلك في رحلته:

لا يبلغ المرء في أوطانه شرفاً حتى يكيل تراب الأرض بالقدم[2].

والواقع أن صورة ابن عثمان المكناسي الثقافية لا تكتمل إلا بالاطلاع على رحلتيه: **الأولى** إلى إسبانيا عام 1193هـ ـ 1779م ـ 1780م، تحت عنوان «الإكسير في فكاك الأسير»[3]. **والثانية** إلى مالطا ونابولي مبعوثاً من السلطان سيدي محمد بن عبد الله، وهي تحت عنوان: «البدر السافر لهداية المسافر إلى فكاك الأسرى من يد العدو الكافر»[4].

3 ـ الانتماء السياسي

لا شك أننا بصدد الحديث عن شخصية يطغى فيها الجانب السياسي على الجانب المعرفي، فالتحاقه بالمخزن في مرحلة مبكرة جعلت منه رجل دولة، و«مسؤولاً سامياً» على عهد السّلطان سيدي محمد بن عبد الله الذي فتح له المجال لكي يعبر عن كفاءاته السياسية والدبلوماسية، وخصوصاً بعد تجربته الدبلوماسية الأولى عندما بعثه السلطان سيدي محمد بن عبد الله في شوال 1193هـ/ تشرين الأول/ أكتوبر 1779م سفيراً إلى إسبانيا بغية تحرير الأسرى المسلمين بإسبانيا وفرنسا وإيطاليا، وتجديد معاهدة الصلح والهدنة[5]. وكان ابن عثمان قد تمكن خلال هذه التجربة من تحرير أكثر من مائة أسير جزائري وتركي، بالإضافة إلى تمكنه من توقيع اتفاقية أرانخويث التي أخرجت العلاقات المغربية الإسبانية من الأزمة والتوتّر إلى السلم الدبلوماسي والتبادل التجاري.

---

(1) نفسه، ص 50.

(2) نفسه، ص 4.

(3) ابن عثمان المكناسي، **الإكسير في فكاك الأسير**، تحقيق محمد الفاسي، منشورات المعهد الجامعي للبحث العلمي، الرباط، 1965.

(4) ابن عثمان المكناسي، **البدر السافر لهداية المسافر إلى فكاك الأسرى من يد العدو الكافر**، تحقيق مليكة الزاهدي، دبلوم الدراسات العليا، كلية الآداب الرباط 1995.

(5) ابن عثمان، **الإكسير**، مصدر سابق، ص 6.

لقد تمكن تحول ابن عثمان بعد هذه التجربة الناجحة إلى صديق لإسبانيا، أما في المغرب فقد رقّاه السلطان سيدي محمد بن عبد الله إلى رتبة وزير[1].

ويبدو أن النجاح الذي حقّقه ابن عثمان في المجال الدبلوماسي حوله إلى رجل سيدي محمد بن عبد الله الذي أصبح يعول عليه في المهمّات الدبلوماسية الصعبة، وعلى هذا الأساس، سوف يرسله السلطان سيدي محمد في مهمة سفارية جديدة إلى جزيرة مالطا ومملكة نابولي عام 1195هـ/ 1781م، بغية التفاوض حول تحرير الأسرى المسلمين وتوقيع معاهدة الدخول في معاهدة الصداقة المغربية الإسبانية. وقد تمكن ابن عثمان من إنجاز هذه المهمة على الرغم مما رافقها من مشاكل وصعاب، فأطلق سراح الأسرى وتمكن من إبرام معاهدة صلح وسلام مع الملك فرناندو الرابع في 18 تشرين الأول/ أكتوبر 1782م.

وفي عام 1785م أرسله السّلطان سيدي محمد بن عبد الله من جديد في سفارة إلى إسطنبول، وعنها ألف رحلته «إحراز المعلي والرقيب. . .»: «أمرنا أدام الله علاه. . . بالتوجه أولاً إلى القسطنطينية العظمى والحضرة الفخمى حتى نتلاقى مع سلطانها الأعظم الخاقان المعظم. . . السلطان عبد الحميد خان. . . وأمرني أدام الله اعتناءه. . . أننا إذا تقضينا من القسطنطينية غرض الرسالة. . . نستعد للسّرى إلى أم القرى لنقتضى مناسك الحج. . . ونفرق هديته على أهل الحرمين الشريفين التي أصحبنا. . .»[2].

والملاحظ في رحلة ابن عثمان أنه لا يفصح عن طبيعة سفارته إلى الباب العالي، هل كانت ذات طابع سياسي دبلوماسي أم ديني أم للمجاملة فقط؟! إلا أنه يبدو من خلال الرحلة أن ابن عثمان مكث بميناء طنجة ستة أشهر كاملة بسبب سوء الأحوال الجوية وهو ما يثير الاستغراب إذ كيف يعقل أن تظل الأحوال الجوية مضطربة بهذا الميناء طوال هذه الفترة؟!

وهذا ما يدفع إلى الاعتقاد بأن مهمة ابن عثمان لم تكن ذات طابع استعجالي، أو بالتحديد ذات موضوع دقيق. وهكذا نجده بعد انتهاء مهمّته بالقسطنطينية يقصد الحج لأداء الفريضة وتوزيع هبات السلطان على أشراف الحجاز. كما أن العنوان الذي اختاره ابن عثمان لرحلته «إحراز المعلي والرقيب في حج بيت الله الحرام وزيارة القدس الشّريف والخليل والتبرك بقبر الحبيب» لا تطرح مضموناً سياسياً أو ديبلوماسياً بقدر ما تطرح مضموناً دينياً

(1) عبد الرحمن بن زيدان، سابق، ص 160.
(2) ابن عثمان، **إحراز المعلي**، مصدر سابق، صص 5-6.

وروحياً، وهذا يزيد في الاعتقاد بأن ابن عثمان لم يكن مكلفاً مهمة سياسية ذات موضوع محدّد وإنما كانت ذات طابع المجاملة، خصوصاً وأن ابن عثمان كان قد أصبحت له سمعة كبيرة في الشأن الديبلوماسي بعد النجاح الذي استطاع أن يحقّقه في مجال تحرير الأسرى المسلمين من مغاربة وأتراك. وكذا إبرام معاهدات الصلح مع الأوروبيين.

بعد هذه المهمة المشرقية ظل ابن عثمان كما يقول محمد الفاسي: «في الحكومة كوزير له اختصاص بالشؤون الخارجية»[1]. بمعنى المكلف بالعلاقات مع الدول الأوروبية والمفاوض الرئيسي معها باسم السّلطان سيدي محمد بن عبد الله. وقد ذكر القنصل البريطاني هوست (Host) أن ابن عثمان كلف من قبل محمد بن عبد الله السفر إلى طنجة بتاريخ 13 كانون الأول/ديسمبر 1788م بغية إخبار باشا المدينة بعدم إرسال سفراء إلى الدول الأوروبية، وتكليف القناصل القيام بهذه المهمة[2]. كما أنه في آذار/مارس 1789م، بعث ابن عثمان رسالة إلى قنصل إسبانيا بطنجة يخبره فيها بقرار السّلطان استرجاع المال والذهب اللذين تركهما في إسبانيا بغية افتداء الأسرى من مالطا. كما أنه خلال السنة نفسها كان اسم ابن عثمان حاضراً في المراسلات القنصلية لإسبانيا بخصوص قرار السّلطان إرسال محمد الزوين سفيراً إلى إسطنبول عام 1789م لإهداء الباب العالي حوالى 536 أسيراً افتداهم سيدي محمد بن عبد الله من مالطة[3].

وهكذا يبدو من خلال المصادر المختلفة أن ابن عثمان كان المفاوض الرئيسي للسلطان سيدي محمد بن عبد الله مع القوى الأوروبية، التي وجدت فيه المتجاوب مع سياستها تجاه المغرب.

وعلى الرغم من وفاة السلطان سيدي محمد بن عبد الله ظل ابن عثمان في خدمة المخزن المغربي، فمع تولي المولى اليزيد بن محمد عام 1790م الحكم اعتمد في سياسته الخارجية على كفاءات ابن عثمان الديبلوماسية خصوصاً مع إسبانيا (مفاوضات عام 1790م، ثم عام 1791م التي فشل فيها ابن عثمان في إبرام معاهدة السّلم بين المغرب وإسبانيا)، غير أن العلاقات بين ابن عثمان والمولى اليزيد لم تكن ترقى إلى علاقات الثقة التي جمعت بين ابن عثمان والسلطان سيدي محمد بن عبد الله، ذلك أن العلاقة بين المولى اليزيد وابن عثمان

(1) محمد الفاسي، الإكسير، (المقدمة) ص ن.

(2) G. HOST. Histoire de l'empreur du Maroc.... O P UT P 161

(3) محمد بوكبوط، إحراز المعلي ...، مرجع سابق، ص 61.

وصلت إلى حد جعلت حياة السفير المغربي في خطر، نتيجة اختلاط الأوراق في العلاقات المغربية الإسبانية.

وعلى الرغم من الظروف الحرجة التي مر بها ابن عثمان خلال فترة حكم المولى اليزيد، فقد تمكن من استعادة موقعه في المخزن المغربي مع وصول المولى سليمان إلى الحكم، بل يتحول إلى شخصية مقربة إلى السلطان، خصوصاً بعد توليته شؤون مدينة تطوان[1].

ولعل هذا التفويض جعل ابن عثمان يتحول مرةً أخرى إلى المفاوض الرئيسي للمغرب مع إسبانيا، وهذا ما تؤكده الرسالة السلطانية إلى القناصل الأجانب بطنجة مؤرّخة بـ 22 تشرين الأول/ أكتوبر 1792م بأن الغرض من توليته «أن تطوان أعظم ثغور المسلمين... والغرض الآخر هو جعله واسطة بيننا بحيث كل من يعرض له منهم أمر خاص إما من جهتكم أو من جهة دولتكم فليعرضه عليه ويتفاوض معه فيه لأنه أعلم بأحوالكم»[2].

وخلال عام 1799م وعلى الرغم من التحولات الخطيرة التي هزّت البحر الأبيض المتوسط بهجوم فرنسا على مصر والتقارب الإسباني الفرنسي، تمكن ابن عثمان المكناسي من توقيع معاهدة مع إسبانيا بتاريخ 1 آذار/ مارس 1799م، وهي المعاهدة التي كما يقول محمد بوكبوط: «... أسست لعلاقات البلدين خلال القرن التاسع عشر إدراكاً منه بأن سيادة السلم والتعاون مع إسبانيا بالذات أفضل للمغرب من التوتّر والإصطدام، باعتبار الجوار المباشر، وتحكم الأولى في منافذ المغرب نحو الخارج، علاوة على القوة العسكرية التي وقف ابن عثمان على مظاهرها خلال سفاراته»[3].

وبالاعتماد على المصادر المغربية فإن إنجازاً ديبلوماسياً آخر حقّقه ابن عثمان على عهد السلطان المولى سليمان، ويتعلق الأمر بمهام داخلية ذلك أنه خلال ولايته على مدينة تطوان قام بإعادة تسعير العملة المغربية «الموزونة»[4]،كما أنه كان حريصاً على تقديم تقارير إلى المولى سليمان تتعلق بمستجدات ولاية تطوان، مثال ذلك حادثة انفجار البارود ببرج مرتيل...[5].

(1) محمد داود، مرجع سابق، ج 3، ص 384.
(2) نفسه.
(3) محمد بوكبوط، المرجع السابق، ص 85.
(4) محمد داود، مرجع سابق، ج 3، ص 197.
(5) نفسه، ص 202.محمد بوكبوط، المرجع السابق، ص 86.

ونجد عند الضعيف الرباطي أن ابن عثمان كان حاضراً في حادث احتجاج طلبة فاس على ما أقدم عليه المولى سليمان من هدم الطبقة العلوية من مدرسة سيدي صبيح عام 1212هـ/ 1797م. وقد كان ابن عثمان في عداد الوفد المخزني المتفاوض مع الطلبة[1].

وتعكس هذه المعطيات صورةً لابن عثمان كرجل سلطة ومخزني مقرب من السلطان المولى سليمان. ويحتل مكانة عالية في السّلم المخزني، بحيث أننا نجد آثاره واسمه واردين في جل القضايا الداخلية التي شغلت الرأي العام المغربي في تلك الفترة، ولا أدل على ذلك من تفاوضه باسم السلطان مع عبد الرحمن بن ناصر العبدي الموالي للمولى هشام والمتحصّن بآسفي. وهو التفاوض الذي أدى إلى حل المشكلة، وأخذ ابن عثمان بيعة عبد الرحمن بن ناصر العبدي مكتوبة إلى السلطان[2].

وبعد حياة حافلة بالعطاء السياسي والدبلوماسي، توفّي ابن عثمان المكناسي بعد إصابته بمرض الطاعون أواخر حزيران/ يونيو 1799م بمدينة مراكش، على وجه التقدير. وقد اعتبرت وفاته خسارةً كبيرةً للمغرب ولأصدقائه من الإسبان، وقد أورد الأستاذ محمد الفاسي بأن الديبلوماسي طوماسي قال عنه:

«ولكن أعظم ضياع بالنسبة إلينا وبالنسبة لمولاي سليمان هو ما منينا به من موت وزيره الأول ابن عثمان، ذلك السياسي الداهية الذي كان له استعداد للتفاهم قليلاً ما نراه عند المسلمين. وقد كان صديقاً لنا كما كان صديقاً للإسبان»[3].

نخلص في النهاية إلى أن ابن عثمان بالإضافة إلى علمه ومعرفته كان شخصية سياسية وديبلوماسية بارعة. فقد أسدى إلى المغرب خدمات كبيرة فيما يتعلق بمفاوضاته مع القوى الأوروبية، فهو رجل متنور، ومتفتّح. وما من شك في أن المؤثّرات الكبرى التي عرفتها حياته، سوف تؤثّر في نظرته إلى الأشياء، ومن ثم إعادة إنتاجها. وهذا ما نستشفّه من الرحلة التي يهمنا أمرها في هذه الأطروحة.

---

(1) الضعيف الرباطي، مصدر سابق، ص 297.

(2) محمد الفاسي، الإكسير (المقدمة) ص : ع. ويعقب محمد بوكبوط على هذه الحادثة بأن ابن عثمان لم يكن وحده المتفاوض مع ابن ناصر العبدي، بل كان في عداد وفد يضم أسماء أخرى كان لها وزن في المخزن المغربي. انظر محمد بوكبوط، المرجع السابق، ص 89.

(3) محمد الفاسي، **الإكسير**، المقدمة، ص : س.

استنتاجات

بعد هذا العرض الطويل للمؤثّرات الكبرى في حياة رحالة القرنين السابع عشر والثامن عشر، ما هي الخلاصات والاستنتاجات التي يمكن أن نخرج بها في هذا الفصل؟ لتحقيق هذا الهدف قمنا بوضع جدول تلخيص للمؤثّرات الكبرى في حياة الرحالة المغاربة الذين اعتمدناهم في عملنا هذا وقد توصّلنا إلى الاستنتاجات التالية: (أنظر الجدول).

أولاً: استنتاج عام

خلاصته أن هناك انسجاماً كبيراً بين جميع الرحالة الذين قمنا بدراستهم سواء من حيث انتماؤهم السوسيوثقافي، أو السياسي. كما لاحظنا وجود عدة تقاطعات بين المؤثّرات الكبرى لهؤلاء الرحالة خصوصاً فيما يتعلق بالانتماء الثقافي، حيث أن التكوين الثقافي الذي خضع له الرحالة يشكل وحدة متجانسة: التكوين داخل الزوايا التصوف، العلوم الشّرعية واللغوية والأدبية... إلخ. بالاضافة إلى ذلك، فإن جل الرحالة ينتمون إلى الطريقة الناصرية الشاذلية، وهو ما يعني أن الانتماء الثقافي هذا كان حاضراً بقوة فيما يتعلق بأهداف الرحلة، أو فيما يتعلق بطريقة النظر إلى الشّرق وبالتالي إعادة إنتاجه بالاعتماد على المخيلة[1].

ثانياً: الانتماء الاجتماعي

يبدو من خلال القراءة الأولى للانتماء الاجتماعي للرحالة الذين اعتمدناهم في هذه الدراسة أنهم ينتمون إلى أسر عريقة كان لها موقع وتأثير في الوسط العام المغربي، فأبو سالم العياشي ينتمي إلى أسرة علمية مشهورة، وأبوه هو مؤسس الزاوية العياشية، وأحد زعماء الصّوفية بالمغرب. ومحمد المرابط الدلائي ينتمي إلى الأسرة الدلائية. ونعرف بالتالي الموقع الذي كانت تحتله الزاوية الدلائية في المجال السوسيو سياسي (socio politique) بالمغرب. وأحمد بن محمد الهشتوكي، بالرغم من أننا لا نعرف شيئاً عن أسرته، إلا أننا نعرف أنه صاهر أحد زعماء الزاوية الناصرية وهو أحمد بن ناصر، حيث تزوّج ابنته أسماء، كما أننا نعرف أنه

(1) من بين ثمانية عشر (18) رحالة الذين اعتمدناهم في دراستنا هناك اثنا عشر (12) ينتمون إلى الطريقة الناصرية الشّاذلية: أبو سالم العياشي، محمد المرابط الدلائي، أحمد محمد الهشتوكي، أحمد القادري، ، أبو العباس أحمد بن ناصر، محمد بن الطيب الشّرقي، أبو مدين الدرعي، محمد بن أحمد الحضيكي، الحسن بن مسعود اليوسي، محمد بن عبد السّلام بن ناصر، وعبد القادر محمد الشّرقي الإسحاقي. (انظر الجدول الخاص بالرحالة).

كان ثرياً نتيجة ممارسته القضاء في تغازي. وأحمد القادري ينتمي إلى الأسرة القادرية بفاس، وكان جد هذه الأسرة الإمام عبد القادر الجيلالي المتوفّى ببغداد عام 561هـ/ 1166م قد أسس الطريقة القادرية.

وكذلك الحسن بن مسعود اليوسي، الذي وعلى الرغم من انتمائه إلى أسرة فلاحية فإنه تصاهر مع الدلائيين.. وكذلك أبو العباس أحمد بن ناصر الذي ينتمي إلى الأسرة الناصرية بتمكروت، ووالده هو الشّيخ محمد بن ناصر أحد أشهر زعماء الزاوية الناصرية، وقد كان يملك ثروةً كبيرةً مكنته من تكرار رحلته إلى المشرق، واقتناء الكتب والمخطوطات. وهذا بالإضافة إلى أن الزاوية كانت تملك أملاكاً كثيرة وضيعات كبيرة. والشيء نفسه يمكن أن يقال عن الشيخ والعالم الكبير محمد بن الطيب الشّرقي، الذي ينتمي إلى أسرة العلم والدين والمعرفة، فأبوه هو الشيخ أبو عبد الله محمد الطيب بن محمد بن موسى بن محمد الشرقي الفاسي، وجده هو أبو عبد الله محمد بن موسى العالم الصالح. وعمّته «الزهراء»، هي زوجة العالم الكبير أبي علي بن مسعود اليوسي. ويدخل في هذا الإطار أيضاً عبد القادر محمد الشّرقي الإسحاقي، الذي وعلى الرغم من عدم معرفتنا الشيء الكثير عن أصوله وجذوره الأسرية، فإنه كان كاتباً ووزيراً للمولى اسماعيل. وقد رافق زوجة المولى اسماعيل «خناثة بنت بكار» لأداء فريضة الحج.. وأيضاً أبو مدين الدرعي، الذي كان ينتمي إلى أسرة عريقة ومحافظة بالجنوب المغربي. ومثال ذلك أيضاً محمد بن أحمد الحضيكي الذي وعلى الرغم من الفقر الذي عاشه كان ينتمي إلى أسرة علمية مشهورة. وكذلك عبد المجيد الزبادي الذي ينتمي إلى الشّرفاء الأدارسة، وإلى أسرة معروفة بالعلم والتقوى.

وأيضاً محمد بن عبد السلام بن ناصر، الذي بالإضافة إلى كونه أحد شيوخ الزاوية الناصرية فإنه ينتمي إلى أسرة كبيرة بالجنوب المغربي، كان لها حضور قوي في التاريخ الاجتماعي للمغرب. وهذا ما يمكن أن نقوله أيضاً عن أبي القاسم الزياني، الذي على الرغم من انتمائه إلى أسرة بربرية بالأطلس المتوسط، فإنه يعتبر أحد المسؤولين السياسيين للدولة العلوية على عهد سيدي محمد بن عبد الله وخلفائه. وأخيراً محمد بن عثمان المكناسي الذي تذكر المصادر البيوغرافية أنه ينتمي إلى أسرة مكناسية عريقة، بالإضافة إلى كونه كاتباً ووزيراً على عهد السلطان سيدي محمد بن عبد الله وأبنائه. فهو أيضاً أحد «المسؤولين السامين» للدولة العلوية. وعلى هذا الأساس، فإن الانتماء الاجتماعي لهؤلاء الرحالة يشكل مؤثراً قوياً في حياتهم، وبالتالي في ثقافتهم، بمعنى آخر في طريقة نظرهم إلى الواقع وكذا إعادة إنتاجه،

أي الصورة التي انطبعت في أذهانهم عن الواقع المشاهد. فالأصول الاجتماعية تمارس تأثيرها في الفرد ليس في سلوكه فقط بل في ثقافته وطريقة نظرته إلى الأشياء. ونعتقد بأن الانتماءات الاجتماعية لهؤلاء الرحالة كانت حاضرة بقوة أثناء زيارتهم للمشرق، وبالتالي في نظرتهم إلى المشاهدات، ومن ثم الطريقة التي عرضوها في رحلاتهم، كما سوف نرى فيما بعد.

ثالثا: الانتماء الثقافي

يؤكد تتبع الانتماء الثقافي للرحالة المغاربة الذين زاروا المشرق خلال القرنين السابع والثامن عشر أنهم ينتمون تقريباً إلى مدرسة ثقافية موحدة ومتجانسة، فباستثناء أبي القاسم الزياني وابن عثمان المكناسي، فإن بقية الرحالة ينتمون إلى عالم التصوّف، وعدد كبير منهم ينتمي إلى الطريقة الناصرية الشاذلية، التي كانت تعرف انتشاراً منقطع النظير، حيث كانت تدرس في المدارس والزوايا، بالإضافة إلى التصوف العلوم الشّرعية واللغة والآداب. . . الخ. فابن مليح السراج كان متصوّفاً على الطريقة الجزولية، التي انتشرت على عهد الدولة السّعدية، وقد عرف عنه اطلاعه الكبير على العلوم الشّرعية. والعياشي الذي ينتمي إلى الزاوية العياشية، وأبوه كما رأينا كان شيخ الطريقة وشاذلياً، ومحمد المرابط الدلائي، الذي كان ينتمي إلى الزاوية الدلائية، وكان تصوّفه على الطريقة الشاذلية، وقد اشتهر في مجال الفقه والحديث والآداب واللغة. والرافعي التطواني كان متصوفاً وهو تلميذ العالم الصّوفي الشيخ علي بركة، وأحمد بن محمد الهشتوكي الذي ارتبط بالزاوية الناصرية والزاوية الدلائية، وأحد تلاميذة العالم الكبير الحسن بن مسعود اليوسي. وقد كان الهشتوكي متصوفاً على الطريقة الشاذلية وكان متمكناً من علوم الحديث والأدب. . . الخ. وكذلك أحمد القادري الذي تتلمذ وأخذ بالزاوية الدلائية عن محمد المرابط الدلائي والحسن بن مسعود اليوسي، وقد كان متصوّفاً بالزاوية المخفية بفاس، وقد كان معروفاً في مجال الأدب والشّعر. وكذلك العالم الكبير الحسن بن مسعود اليوسي الذي أقام مدةً طويلةً بالزاوية الدلائية ودرس بها، وقد كان هو أيضاً صوفياً شاذلياً. والشيء نفسه يمكن أن يقال عن أبي العباس أحمد بن ناصر، الذي تخرج في الزاوية الناصرية وترأس مشيختها، وقد كان متصوّفاً على الطريقة الشاذلية، وقد اشتهر في مجال العلوم الشّرعية والفقه والحديث والأدب. . . ونجد أيضاً كمثال محمد بن الطيب الشّرقي الذي درس على يد شيخ الزاوية الناصرية أحمد بن ناصر، وقد كان ناصرياً شاذلياً، كما أنه درس بالقرويين بفاس وقد اشتغل بالتصوّف والعلوم الشّرعية والعلوم اللغوية. وقد ترك تآليف كثيرة. وكمثال آخر يمكن أن نذكر أبا القاسم الغنامي، عالم المغرب، وقد

كان متصوفا وثقافته كانت ثقافة شرعية. نجد أيضاً الوزير محمد الشّرقي الإسحاقي، الذي كان على الطريقة الشاذلية، وقد درس على يد اليوسي، وعرف عنه اهتمامه بالسّيرة والتاريخ والفقه والأدب. والشيء نفسه ينطبق أيضاً على أبي مدين الدرعي، فهو أحد علماء المغرب الكبار، وأحد خريجي الزاوية الناصرية بتامكروت، وقد درس على يد الشيخ أحمد بن محمد بن ناصر، شيخ الزاوية الناصرية، وقد كان أبو مدين الدرعي ناصرياً شاذلياً، وقد كانت له ثقافة دينية وأدبية. ونجد أيضاً محمد بن أحمد الحضيكي، فهو أحد أعلام سوس، وقد كان متصوّفاً على الطريقة الشاذلية، وقد أخذ عن شيخ الإسلام أبي العباس الناصري، وقد درس الفقه والحديث والتصوّف والسّيرة والنحو واللغة. أما عبد المجيد الزبادي، فقد تخرج في القرويين، وهو شيخ أبي عبد الله محمد بن الطيب القادري، وقد كان الزبادي متصوفاً ومرتبطاً بالزاوية المخفية بفاس، وكان يهتم بالعلوم الشّرعية والعلوم اللغوية ..

أما محمد العامري التلمساني، فقد درس بفاس بالقرويين، وكان متصوفاً وصديقاً وصاحباً للشيخ عبد المجيد الزبادي السابق الذكر، وكان له اهتمام بالفقه واللغة والأصول والتفسير والحديث، أما الشيخ محمد بن عبد السلام بن ناصر، فهو شيخ الزاوية الناصرية، وقد كان شاذلياً، ومحدثاً. أما أبو القاسم الزياني فقد درس في فاس ثم مصر، وهو بالإضافة إلى عمله المخزني، كان عالماً، وله اهتمام بعلوم مختلفة، وتشهد تآليفه بذلك: الترجمانة والترجمان المغرب.

أما ابن عثمان الكناسي، فقد درس بمكناس، وكانت له ثقافة عالية، وعلم واسع، وإلمام بالسياسة، وقد اشتغل منذ شبابه بالقصر، إلى أن صار كاتباً، وسفيراً، ثم وزيراً مكلفاً الشؤون الخارجية.

وبناءً على هذه المعطيات الثقافية الخاصة بكل رحالة، يبدو جلياً مدى التأثير الذي مارسته الطرق الصّوفية في شخصية الرحالة خصوصاً الطريقة الناصرية الشاذلية. هذا بالإضافة إلى أن تكوينهم انحصر في العلوم الشّرعية: من تفسير وحديث وفقه وأصول الفقه وعلوم اللغة والأدب. كما أن هؤلاء الرحّالة ينتمون إلى فئة العلماء الذين تركوا بصماتهم واضحة في الثقافة المغربية للفترة الحديثة، ويرتبطون ثقافياً فيما بينهم سواء من حيث انتماؤهم إلى الزاوية والطرق الصوفية: (العياشي الزاوية العياشية، الدلائي الزاوية الدلائية، الهشتوكي الزاوية الناصرية، أحمد القادري الزاوية الدلائية، والزاوية المخفية، اليوسي الزاوية الدلائية، أبو العباس أحمد ابن ناصر الزاوية الناصرية، محمد بن الطيب الشّرقي الزاوية الناصرية، الإسحاقي الزاوية القادرية، والطريقة الشاذلية، أبو مدين الدرعي الزاوية الناصرية، الحضيكي الزاوية الناصرية،

عبد المجيد الزبادي الزاوية المخفية بفاس، محمد بن عبد السلام بن ناصر الزاوية الناصرية)، أو من حيث نوعية الثقافة المتداولة بينهم من علوم شرعية وعلوم لغوية وأدب.. أو من حيث أخذ بعضهم عن بعض، مثل العياشي الذي أخذ عن أبي عبد الله محمد بن ناصر شيخ الزاوية الناصرية. وأحمد الهشتوكي الذي أخذ عن اليوسي، وأحمد القادري الذي أخذ عن المرابط الدلائي والحسن اليوسي، ومحمد بن الطيب الشّرقي الذي أخذ عن شيخ الزاوية الناصرية أحمد بن ناصر، والإسحاقي الذي أخذ عن اليوسي وأبو مدين الدرعي الذي أخذ عن أحمد بن محمد بن ناصر شيخ الزاوية الناصرية، والحضيكي الذي أخذ عن شيخ الإسلام أبي العباس الناصري، ومحمد بن عبد السلام بن ناصر الذي أخذ عن الحضيكي. . . الخ.

وتأسيساً على ما سبق، فإن الانتماء الثقافي عند الرحّالة يشكل مؤثراً قوياً في شخصيتهم، وأيضاً في طريقة تفكيرهم، وبالتأكيد قد رافقتهم في زيارتهم للشرق، بمعنى أنه كان لها دور كبير في طريقة نظرتهم إلى الشرق، وكذا إعادة إنتاجه في رحلاتهم، فكان الشّرق الذي قدموه للمغاربة والنخبة المثقفة المغربية ينسجم إلى حد بعيد مع ثقافتهم وانتمائهم الثقافي كما سوف نرى فيما بعد.

الجدير بالملاحظة أن أبا القاسم الزياني وابن عثمان المكناسي يشكلان إلى حد ما تحولاً ثقافياً في نسق الرحالة المغاربة إلى الشّرق، بالنظر ليس إلى التكوين الثقافي الذي خضعا له، وإنما إلى المهام التي كانا يزاولانها ومدى تأثيرها في شخصيتهما، فقد التحقا في وقت مبكر بالخدمة المخزنية إلى أن صارا من رجال الدولة المخلصين: السّفارة ثم الوزارة، وما من شك في أن الممارسة السياسية والديبلوماسية كان لها الأثر الواضح في رحلتيهما، بمعنى آخر في الصّورة التي أنتجاها عن الشّرق بعد الزيارة، وقد ساعدهما على ذلك ثقافتهما وعلمهما، وعلى هذا الأساس يمكن القول إن رحلتي الزياني والمكناسي، خلال النصف الثاني من القرن الثامن عشر، إنما تعكسان جانباً من التحولات التي شهدها المغرب نتيجة انفتاحه على أوروبا خصوصاً خلال فترة السّلطان سيدي محمد بن عبد الله.

رابعاً: الانتماء السياسي

يجب الاعتراف منذ البداية أنه من الصعب جداً تحديد الانتماء السياسي لكل الرحالة الذين قمنا بدراستهم، وذلك راجع بالأساس إلى حالة الغموض التي تغطي هذا المجال عند العديد من الرحالة، أو لعدم اهتمامهم بما هو سياسي، وهذا ما يدفعنا إلى اعتبار السياسي الأقل حضوراً أو المغيب عند هؤلاء الرحّالة، وينطبق هذا الأمر على ابن مليح السراج الذي

وإن كان حج في موكب رسمي يحمل هدية السلطان الوليد بن زيدان السعدي، فإننا لا نعرف له اهتماماً بالسياسة، والرافعي التطواني، ومحمد بن الطيب الشّرقي، وأبي القاسم الغنامي، وأبي مدين الدرعي، ومحمد بن أحمد الحضيكي، وعبد المجيد الزبادي، ومحمد العامري التلمساني. . . وهؤلاء كلهم متصوّفة وفقهاء لم يكن لهم اشتغال بالسياسة، أو بمعنى آخر إن السياسي لم يكن مؤثّراً قوياً في شخصيتهم، وفي تفكيرهم، وثقافتهم، وهو ما جعل رحلاتهم إلى الشّرق بعيدةً عن التأثر السياسي، وتعكس رحلات الرحالة بشكل واضح ذلك، وتنسجم طريقة عرض المشاهد إلى حد بعيد مع تكوينهم الثقافي الصّوفي.

ومن الملاحظات الجديرة بالاهتمام، أن الرحالة الذين كان لهم اهتمام بالسياسي إلى حد ما معارض، فينحصر في الرحالة الذين كانوا ينتمون إلى الزاوية الدلائية، أو الزاوية الناصرية، فالأولى كانت قد تعرّضت للتخريب من طرف المولى الرشيد، ونفى شيوخها وأتباعها إلى فاس، وقد كان لهذا الحدث تأثير كبير في العديد من الرحالة الذين ارتبطوا بهذه الزاوية. أما الثانية فكان شيوخها على عهد المولى إسماعيل يرفضون ذكر اسمه على منابر الجمعة، ومن الرحالة الذين يمثلون هذا الاتجاه نجد أبا سالم العياشي، ومحمد المرابط الدلائي، والهشتوكي، واليوسي وأبا عباس أحمد بن ناصر. . . .

أما الرحالة الذين كانوا يعملون لدى المخزن، كالوزير الإسحاقي، وأبي قاسم الزياني، وابن عثمان المكناسي، فقد كان لعملهم لدى المخزن تأثير قوي في شخصيتهم، وطريقة عرضهم لها، خصوصاً وأن الثلاثة كانوا من رجال الدولة السامين ووزراء وسفراء.

وعلى العموم، فإن الانتماء السياسي، وإن كان لا يشمل جميع الرحالة الذين استعرضناهم في هذا الفصل، فإنه يظل مؤثّراً قوياً بالنسبة إلى الرحالة الذين كانوا يعملون لدى المخزن، أي رجال الدولة، ولذلك فإن الانتماء السياسي يوجه ثقافة هؤلاء الرحالة، بمعنى آخر طريقة تفكيرهم، ونظرتهم إلى المشاهد بالشرق.. وعلى هذا الأساس سوف تنسجم مشاهداتهم التي عرضوها في رحلاتهم مع ثقافتهم، والقيم التي تقوم عليها.

الرحالة المغاربة والرحالة الفرنسيون: على سبيل المقارنة

بعد هذه الدراسة الخاصة بالرحالة المغاربة للقرنين السابع والثامن عشر، والمؤثّرات الكبرى التي وجهت حياتهم وثقافتهم. . . ، هل من الممكن إجراء مقارنة بينهم وبين الرحالة الفرنسيين للفترة نفسها، أي القرنين السابع والثامن عشر؟ تجدر الإشارة قبل كل شيء إلى أن إجراءات المقارنة عملية صعبة منهجياً لاعتبارات كثيرة نذكرها في الآتي:

أولاً: اختلاف الانتماء الحضاري للطرفين ومرجعيتهما، فالرحّالة المغاربة ينطلقون من أرضية الإسلام وموروثه الثقافي والفكري، ولم يكن هؤلاء الرحالة أناساً عاديين، وإنما علماء ينتمون إلى أسر مغربية عريقة. . . فهم قد ساهموا في صنع الثقافة والحضارة المغربيتين. أما الرحالة الأوروبيون والفرنسيون على الخصوص، فهم ينطلقون من أرضية الحضارة الأوروبية المسيحية وموروثها الثقافي والسياسي والاجتماعي، وهذا ما يعني أن منطلقات الزيارة إلى الشّرق مختلفة بشكل جذري بين الطرفين، وطريقة المشاهدة مختلفة، وبالتالي فإن الصّورة التي أنتجاها معاً عن الواقع الشّرقي وإن تشابهت على مستويات كثيرة فإن مضمونها وعمقها يختلفان تماماً ...

إلا أن مغامرة المقارنة قد تسمح باكتشافات والوقوف على أحد مستويات التفاوت والتجاوز، باصطلاحات عبد المجيد القدوري في كتابه «المغرب وأوروبا ما بين القرنين الخامس عشر والثامن عشر مسألة التجاوز»، أو بمعنى آخر، معرفة ما كان عليه الآخر في نفس الفترة، وإن كنا لا نجد أثرا للوجود الأجنبي بالمشرق في الرحلات المغربية، هذا على الرغم من أعدادها الوفيرة خاصة في مصر والشام وتركيا. . . الخ ومنذ القرن السادس عشر.

ليس هدفنا القيام بدراسة مفصلة عن الرحالة الفرنسيين الذين زاروا الشّرق العربي الإسلامي خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر بدوافع شتى، وإنما الهدف السعي إلى بناء تصور مركز وعميق عن هؤلاء الرحالة من خلال معطيات سيرهم الذاتية التي تحدد انتماءاتهم الثقافية والاجتماعية التي وجهت نظرتهم إلى الشرق. . . بمعنى آخر الصورة التي أنتجها هؤلاء الرحالة عنه.

إن الرحالة الفرنسيين الذين زاروا الشّرق أو أقاموا به خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر كانوا بالتأكيد يحملون معهم أفكارهم وأحكامهم وثقافتهم وقراءاتهم السابقة التي كانت تشكل عناصر أساسية في توجيه طريقة نظرتهم وإدراكهم وتقيمهم للأشياء. وبناء على ذلك فإن تقديم المجتمع الإسلامي من قبل هؤلاء الرحالة لن يكون بطبيعة الحال تقديما موضوعيا وإن كنا نقدر أن ثمة «موضوعية» نسبية متضمنة في رحلاتهم. إن ما هو مؤكد أن المجتمع الإسلامي سوف يتعرض بدون شك للتحريف والتشويه من قبل الرحالة وثقافته، أو بمعنى آخر الموروث الثقافي والإجتماعي[1].

---

(1) MUSTAPHA EL GHACHI, Les relations Franco-Ottomaines du XVII^e aux XVIII^e siècles ed, : Histoire Arabe des études Ottomanes, N : 11-12, Octobre, 1995. P. 84.

إن دراسة التمثلات الجماعية لا يمكن أن تتم بدون الأخذ بعين الإعتبار في الوقت نفسه، مضمون الصورة والذي قام بإنتاجها، فهذان العنصران ضروريان لفهم الانتقال من الواقع الموضوعي إلى المتخيل، وعلى هذا الأساس فإن العنصر الإنساني أي شخصية الرحالة وتكوينه تؤثر بشكل عميق في النظر والحكم على الأشياء، وبشكل خاص طريقة إدراك الواقع[1].

من الواضح حسب دراسة السير الذاتية التي قمنا بها من أجل التعرف على العناصر المميزة لكل رحالة على حدة[2]، إن الرحالة الفرنسي هو نتاج عوامل اجتماعية متعددة، توجه فكره وأحكامه، أو بمعنى آخر بناء الصورة للواقع أو الآخر، إن هذا تفاعل ونتاج ثقافة تراكمت في ذهنه طوال مراحل حياته، حتى أن الرحلة أو الرحلات ومضامينها تمثل ترجمةً صادقةً لها. إن الدين من حيث هو عنصر أساسي في تحديد طريقة التفكير وأساس نظام المعلومات في ظل قرون مطبوعة بالصّراعات الدينية (القرن السادس عشر والقرن السابع عشر)، يبرز عند الرحالة الفرنسيين الذين زاروا الشّرق خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر عاملاً مهماً، فكلهم مسيحيون كاثوليك، وهذا يفسّر العلاقة المتميزة التي كانت تربط بين فرنسا والباب العالي: فسياسة الامتيازات العثمانية كانت قد منحت فرنسا حماية الأماكن المقدّسة المسيحية والمسيحيين الكاثوليك في الشّرق، هذا الامتياز كان يسمح للرحالة الفرنسيين بالانتقال بكل سهولة إلى الدولة العثمانية، وكمثال على ذلك رحلة السفير «دي هاي دوكورنومان» (Des Haye de Cournemin) 1621م، التي كان هدفها تعيين قنصل بالقدس. فحماية الكاثوليك لم تكن فقط مهمة ملكية وإنما كانت فرنسا تريد أن تكون مهمة كل الكاثوليك سواء في فرنسا أو بالشّرق الإسلامي[3]. إن الانشغالات الدينية القوية خلال هذه الفترة من التاريخ الحديث كانت تبرز عند الرحالة الفرنسيين بشكل جد متميز، ويمثل هذه الحالة الرحالة «جان كوبان» (Jean Coppin) الذي قام خلال عام 1638م برحلة إلى الباب العالي بغية الحج إلى الأماكن المقدّسة المسيحية، وفي عام 1640م تم تعيينه قنصلاً بمدينة دمياط في مصر، وعند عودته إلى فرنسا نشر رحلته التي تضّمنت «مشروع حرب مقدسة»

(1) Ibid. P. 85

(2) لتحقيق هذا الغرض قمنا بوضع جدول تلخيصي للمؤثرات الكبرى للرحالة الفرنسيين خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر (انظر الجدول، ص 527)

(3) Des Hayes de Cournemin **Voyage du levant fait par ordre du roi,** en l'annee, 1621 Paris, 1624. P 1.

(Projet de guerre-sainte)، أو حرباً صليبية ضد العثمانيين[1]. ليس هناك شك في كون التكوين الديني لهذا الرحالة كان وراء رحلته وطريقة مشاهدته وأسلوب تقديمه للأشياء المشاهدة في الواقع الشّرقي. . . ، وفي هذا السّياق قدم مشروع حرب صليبية إلى الملك الفرنسي، ثم بعد ذلك إلى البابا بروما الذي تبنّى هذا المشروع، وكتب إلى جميع أمراء أوروبا المسيحيين، يدعوهم إلى الوحدة والتحالف ضد العدو المشترك أي الأتراك العثمانيين[2]. إنه إذا كانت المصالح الدينية قد تم تجاوزها في أوروبا باعتماد الفكر العلمي، فإن دور الفكر الديني ظل قوياً ومؤثراً في معرفة العالم الشّرقي، بحيث يعتمد في تحليله وفي الصورة التي تقدم عنه[3]. إن هذا الحضور الديني يبرز عند جميع الرحالة الفرنسيين للقرنين السابع عشر والثامن عشر، ولكن بشكل خاص عند الرحالة الذين يعملون في سلك رجال الدين عمل «دوبدان» (Doubdan)، والأب «دو درو»(Pere de Dreux). . . الخ[4].

إن الرحالة الفرنسيين خلال الفترة الحديثة من التاريخ قد خضعوا لتكوين إنساني، نسبة إلى المدرسة الإنسانية التي كانت تتميز بنظام تفكيرها وفلسفتها، وهذا يعني أن ذلك قد أثر كثيراً إن لم نقل أنتج طريقة النظر، والصّورة التي سجلوها عن المشارقة، وبما أن التكوين يؤدّي غالباً إلى المهنة، فإن الرحالة الفرنسيين للقرنين السابع عشر والثامن عشر قد مارسوا مهناً تتطابق إلى حد بعيد مع التكوين الذي خضعوا له، فنجد في الدرجة الأولى مجموعة الديبلوماسيين، ثم التجار، ثم رجال الدين، ثم المغامرين، فالمجموعة الأولى تشكل الأغلبية، وهذا يتجلى من خلال النشاط الديبلوماسي، بين الباب العالي، وفرنسا، ومن جهة ثانية الحضور الفرنسي بالشّرق العربي، وقد ساهم هؤلاء الرحالة الديبلوماسيون كثيراً في التعريف بالعالم المشرقي في فرنسا والغرب الأوروبي عموماً. هذا الدور الذي كان يتقاطع في الوقت نفسه مع دور الإنسانيين منذ القرن السادس عشر، ثم فيما بعد مع التفكير العلمي خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر[5].

---

(1) **Le Bouclier de l'Europe, ou la guerre - Sainte, avec l es voyages dans la Turquie la Thebaïde et la Barbarie**. Lyon 1689 - 1686.

(2) **Biographie universelle ancienne et Modernne, ouvrage rédigé par la société de gens de lettres et des savants, Paris** ed L.G. Michand, 1811 - 1849. P 262.

(3) MUSTAPHA EL GHACHI, L' image de L'emprire Ottoman, OP.CIT, P 66.

(4) الرحالة الأول كان يعمل في كاتدرائية سان بول (Saint - Paul) والإعدادية الدينية بسان دوني (Saint - Denis) أما الثاني فهو من تكوين دير سان جاك (Saint -Jaques) بباريس.

(5) MUSTAPHA EL GHACHI, O P - CIT P 67

أما فيما يتعلق بفئة التجار ورجال الدين، فإن عددهم كان أقل بكثير من فئة الديبلوماسيين، فخلال هذه المرحلة، قل عدد التجّار الذين دونوا رحلاتهم إلى الشّرق، وهذا يفسّر بازدهار التجارة الفرنسية بهذه المنطقة من العالم منذ توقيع امتيازات 1535م بين فرنسا والباب العالي، كما أن التجارة مع الشّرق بالنسبة إلى التجار الفرنسيين، كانت عملية ناشطة، ولم يكن هناك داعٍ لتدوين رحلاتهم. إن الشّرق بالنسبة إلى التجار هو قيمة مادية قبل كل شيء[1].

إنه إذا كان عدد الرحالة من رجال الدين قد قل خلال القرن السادس عشر فإنه سوف يتكاثر نسبياً خصوصاً خلال القرن السابع عشر، وذلك من جهة بفضل الامتياز الذي حصلت عليه فرنسا والمتمثل في حماية الأماكن المقدّسة المسيحية، والمسيحيين الشرقيين، ومن جهة أخرى بفضل الدور الذي قامت به البعثات الدينية. وعلى الرغم من هذا الحضور، فإن رجال الدين لا يشكلون مصدراً مهماً لمعرفة الشّرق العثماني، لأن الانشغالات الدينية المرتبطة بالحج ووضعية الأماكن المقدسة كانت تمنعهم أو لنقل تحد من الاهتمام بالواقع اليومي المشرقي[2].

أما فيما يخص فئة الرحالة المغامرين، فإن رحلاتهم إلى الباب العالي مرتبطة من جهة بالتكوين الخاص من طرف أقربائهم، في التجارة على الخصوص، ومن جهة أخرى بالرغبة في المغامرة، مثال: ذلك الرحالة «جان بابتيست تافرنيي» (Jean Baptiste Tavernier) الذي حصل على التكوين في التجارة قرب والده الذي كان يتاجر في الخرائط الجغرافية، ارتحل إلى الشّرق بدافع المغامرة والاتجار بالأحجار الكريمة. الشيء نفسه ينطبق أيضاً على الرحالة «جان تيفينو» (Jean Thévénot) الذي خضع لتكوين استشراقي من قبل عمه وارتحل هو أيضاً إلى الشّرق من أجل مشاهدة عجائب الشرق، والمغامرة[3].

إن الرحالة الفرنسيين خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر يشكلون تحديداً أربع مجموعات كبرى:

- الديبلوماسيون ورجال العلم؛
- المغامرون؛

---

(1) Ibid

(2) Ibid

(3) Ibid, P P: 68-69

- رجال الدين أو الحُجّاج؛
- التجار[1].

لكن يبقى السؤال الأكثر أهمّية إلى حد الآن هو: ما العلاقة الموضوعية التي تجمع بين أهداف الرحلات وطريقة مشاهدة الأشياء عند هؤلاء الرحالة؟

بدايةً نشير إلى أن ظروف المشاهدة عند الرحالة مرتبطة من جهة بالقيمة التي يمنحها للبلد أو البلدان المزورة، ومن جهة أخرى بأهداف الرحلة. في هذا السّياق وحسب التمييز الذي أجريناه بين رحالة القرن السابع عشر والثامن عشر: ديبلوماسيون، مغامرون، رجال الدين، تجار، فإن أفكار الرحالة تختلف بدون شك من فئة إلى أخرى، وفي هذا الخضم فإن نظرة الديبلوماسيين تتحرك في حدود الاعتبارات السياسية والعقلانية، مثال ذلك: الرحالة دي هاي دو كورنومان «(Des Haye de Cournemin) وتورنوفور (Tournefort)، وسفري دوبريــف (Savary de Breves). أما نظرة المغامرين فهي مؤطرة بالفضول، والبطولة، وفي بعض الأحيان المبالغة، والغرابة، مثال ذلك الرحالة بول لوكا (Paul Lucas)، وجون تيفينو (Jean Thévénot). أما فيما يتعلق بالحجّاج أو رجال الدين، فإن نظرتهم مغلفة بالإيمان والرهبنة، وكمثال على ذلك الرحالة دوبدان (Doubdan)، وكوبان (Coppin). وبخلاف كل هذه الفئات، فإن نظرة التجار مؤطرة بالقيمة المادية للأشياء المشاهدة، مثال ذلك الرحالة تافرنيي (J. b. Tavanier).

وعلى الرغم من تباين هذه الفئات من الرحالة وتباين طريقة نظرتهم إلى الأشياء فقد ساهموا بدرجات متفاوتة في معرفة العالم الشّرقي.

يلاحظ خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر تزايد دور الديبلوماسيين من أجل معرفة جيدة للشرق العربي الإسلامي، لكون الفترة تتميز بتطور السّفارات الدائمة في الشرق، وسيطرة الإنسانيين في مجال المعرفة والفكر منذ القرن السادس عشر، بالإضافة إلى انتشار الفكر العلمي خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر، ولا ننسَ في هذا السّياق أن الرحالة السفراء، كانوا كلهم ينحدرون من أوساط علمية، فقد كانوا يهتمّون سواء بالأوضاع العامة للشّرق، أو الدولة العثمانية، بحيث كانوا يبعثون تقارير عنها إلى ملوكهم. وفي هذا الإطار

---

(1) عدد الرحلات التي اعتمدناها في هذه الدراسة يصل إلى 22 رحلة، في مقابل 19 رحالة. بعض الرحالة له أكثر من رحلة. 44% من هؤلاء الرحالة هم من فئة الديبلوماسيين ورجال العلم. و38% منهم من فئة المغامرين، و16% هم من فئة رجال الدين، أو الحجاج، وأخيراً 11% منهم من فئة التجار، انظر الأطروحة المشار اليها سابقاً صص 48-99.

نذكر على سبيل المثال الرحالة السفير دي هاي دو كورنومان الذي كان إنسانياً بعثه الملك الفرنسي في سفارة إلى الباب العالي بغية تعيين قنصل بالقدس[1].

وأثناء وجودهم بالشرق العثماني، لم يكتف هؤلاء الرحالة الديبلوماسيون بجمع التحف والمخطوطات، بل اهتموا بشكل خاص بوضعية الباب العالي، سواء منها الاجتماعية أو السياسية أو الاقتصادية أو الثقافية والدينية. وهذا ما قام به الرحالة دي هاي دوكورنمان الذي تعتبر رحلته مصدراً مهماً لمعرفة الشّرق والدولة العثمانية خلال القرن السابع عشر. والحكم نفسه ينطبق أيضاً على السفير تورنوفور (Tournefort) الذي بعث في مهمة علمية إلى الشّرق عام 1700م دَوَّن بعدها رحلة ذات قيمة خاصة في معرفة الشّرق العثماني، والشيء نفسه ينطبق أيضاً على الرحالة البارون دوتوت (Le Barone De Tott) الذي لم يزر الباب العالي فقط وإنما ساهم في الأحداث التي عرفتها الدولة العثمانية خلال القرن الثامن عشر خصوصاً أثناء حربها ضد روسيا، ودَوَّن بعدهاَ رحلته التي هي بمثابة وثيقة تاريخية حول الأوضاع السياسية للعثمانيين[2]. إن الدراسة المقارنة للشعوب تتيح بدون شك التعرف إلى الأنا من خلال الآخر. فالغرابة أو الغرائبية (exotisme) شكلت بالنسبة إلى رحالة القرنين السابع عشر والثامن عشر طريقة لانتقاد المجتمع الفرنسي، من خلال عرض المجتمع الشّرقي العثماني. فكتب الرحلات خلال هذه الفترة لم تشكل دعامةً للأفكار الفلسفية الجديدة فقط، وإنما قدمت مساهمة كبيرة لبعض رجال الدولة لتبرير إرادتهم في إصلاح مؤسسات الدولة الملكية[3]. وعلى هذا الأساس، وخلال هذه المرحلة فإن كتب الرحلات الفرنسية كانت تقدم ليس فقط قيمة كبرى للشرق العثماني، الذي كان يبدو بالنسبة إلى القرنين السابع عشر والثامن عشر بعيداً وغامضاً، وإنما كانت تدفعهم أيضاً إلى الارتحال إلى الشّرق لمشاهدة العجائب التي طالما قرأوا عنها في كتب الرحلات. ومن بين الذين تنطبق عليهم هذه الوضعية الرحالة المغامر جون تيفينو الذي صرّح في مقدمة رحلته بأن هدفه من الرحلة جاء تحقيقاً للرحلات التي كان يحلم بتحقيقها، أو سمع عنها كثيراً[4].

---

(1) نشير في هذا المقام إلى كتاب بالغ الأهمية في هذا الموضوع :

Henri Ouront Mission **Archeologique Francaises en orient, aux XVII^{e}-XVIII^{e} siecles,** Paris 1902

(2) هذا الرحالة له رحلة تحت عنوان :

Memoires De Baron de Tott sur les Turcs et les Tartars, Amesterdam 1784, 4 Vol

(3) MUSTAPHA EL GHACHI, OP-CIT. P.70.

(4) Jean thévènot, **les relations d'un voyage fait au levant**. Paris, 1664, Preface.

والشيء نفسه يمكن أن يقال عن الرحالة فولني Volney الذي غادر فرنسا عام 1783م باتجاه الشّرق بغية الحصول على معرفة معمّقة عن هذه البلاد، التي تشكل الثقافة الاستشراقية عنها ضرورة لمثقفي القرن الثامن عشر[1]، بالإضافة إلى هؤلاء نجد رحالة مغامرين آخرين سواء من القرن السابع عشر أو الثامن عشر، كهنري دوبوفو، ودولابولاي لوغو (De La boubllaye le Gouz)، وبول لوكا. . . الخ.

كل هؤلاء الرحالة يشكلون فئة يصعب تفسير دوافع رحلتهم إلى الشّرق عدا عنصر المغامرة، لكون رحلاتهم كانت مرتبطة فقط بعوامل شخصية أكثر منها ثقافية، أما بخصوص الرحالة الحجّاج أو رجال الدين، فإذا كان عددهم قليلاً خلال القرن السادس عشر، لعوامل مرتبطة بالحركة الثقافية والدينية لهذا القرن ووضعية العلاقات الفرنسية العثمانية خلال تلك المرحلة، فإنه خلال القرن السابع عشر حسب يوركا نيكولاس (Iorgas Nicolas) سوف يعرف هذا النوع من الرحلة تطوراً نسبياً باتجاه الشّرق العثماني[2]. وهذا يفسّر من جهة بالامتياز الذي حصلت عليه فرنسا من الباب العالي لحماية الأماكن المقدّسة المسيحية والمسيحيين الشّرقيين، ومن جهة ثانية بالدور الذي قامت به البعثات المسيحية، لكن على الرغم من الحضور المتجدّد للرحالة الحجّاج في القرن السابع عشر، فإنهم لا يشكلون مصدراً رئيسياً لمعرفة الشّرق الإسلامي، فالشّرق بالنسبة إلى هؤلاء هو روحي قبل كل شيء.

أما بخصوص الرحالة التجار، فإن عددهم قبل القرن السابع عشر، كان كبيراً غير أن هذا العدد سوف يقل كثيراً خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر، فطوال تلك الفترة لم نعثر إلا على رحلة واحدة ذات أهداف تجارية، ويتعلق الأمر برحلة تافيرنيي (Tavernier) الذي قام بست رحلات إلى الشّرق ما بين 1636م- 1661م[3].

إن هذا الغياب يمكن تفسيره بازدهار التجارة الفرنسية مع الشّرق العثماني، فمنذ توقيع معاهدة 1535م التي منحت فرنسا امتيازاً تجارياً، فإن التجار الفرنسيّين كانوا مدعومين من طرف السّفراء والقناصل، الشيء الذي أدى إلى ازدهار تجاري فرنسي بالشّرق، غير أن التجار لم يتركوا معلومات كثيرة حول الشّرق، فالشّرق كما سبقت الإشارة إلى ذلك بالنسبة إلى التجار له قيمة مادية وليس معرفية.

(1) Volney, **Voyage en Syrie et en Egypte pendant les annés 1783-1785**, P P 21-22.

(2) Iorga Nicolas, **Les Voyageures francais dans L'Orient europeen**, Paris 1928, P P: 60-61

(3) MUSTAPHA EL GHACHI, L 'image de l'empire ottoman, OP.CIT. P.70-71.

وعلى هذا الأساس فإن مساهمة الرحالة التجّار في التعريف بالشّرق تبقى ضعيفة مع أهمية الموجود منها، ولا يمكن اعتماد رحلاتهم مصدراً أساسياً لمعرفة الشّرق.

في الخلاصة إذن، يبقى الرحالة السّفراء الأكثر مساهمة في التعريف بالشّرق العثماني خلال الفترة الحديثة، سواء كان بمبادرتهم الخاصة أو بتشجيع من الملوك الفرنسيين والمسؤولين السياسيين للدولة[1].

يبدو إذن من خلال ما تقدّمه المعطيات البيوغرافية، والمؤثّرات الاجتماعية، والثقافية والسياسية، لشخصية الرحالة المغاربة والرحالة الفرنسيين خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر أن تبايناً كبيراً واقع وناشئ بين الطرفين على عدة مستويات:

أولاً: الانتماء الحضاري والثقافي: ذلك أنه إذا كان الرحالة المغاربة ينتمون إلى حضارة وثقافة الإسلام فإن الإحساس بالاختلاف بين المغرب والمشرق يكون جد محدود، وهذا بخلاف الرحالة الأوروبيّين الذين يفرض انتماؤهم الثقافي والحضاري الأوروبي المسيحي الاختلاف عن الآخر المشرقي في كل شيء، وهذا ما خلق لديهم الشّعور بالإفتتان Seduction، والغرابة éxotisme، والاهتمام بالاستشراق L'orientalisme... إلخ. والشيء نفسه حدث بالنسبة إلى المغاربة الذين زاروا أوروبا، وتصوّروها انطلاقاً من المعادلة دار الإسلام/ دار الحرب[2].

ثانياً: الأهداف من الرحلة: ذلك أن الرحالة المغاربة كانت دوافع رحلاتهم مرتبطة غالباً بالحج وطلب العلم، وفي بعض الأحيان السّفارة، وغالباً ما كانت هذه العناصر تتداخل فيما بينها، أما بالنسبة إلى الرحالة الفرنسيين فقد كانت لهم أهدافهم الخاصة التي كانت ترتبط بالموروث التاريخي للصراع الإسلامي المسيحي، وبالتحولات التي شهدها العالم الأوروبي سياسياً واقتصادياً واجتماعياً وثقافياً ودينياً. ولذلك فقد كانت دوافع الرحلة عندهم تقوم على السفارة، والبعثات العلمية، والحج للمقدّسات المسيحية، والمغامرة، والتجارة[3].

ثالثاً: المؤثّرات الكبرى في حياتهم: ذلك أن الانتماءات الاجتماعية والثقافية والسياسية للرحالة المغاربة تختلف جذرياً عن انتماءات الرحالة الفرنسيين، وهذا راجع بالأساس إلى

---

(1) Ibid

(2) Bernard Lewis, **Comment l'islam à decouvert l'europe,** OP-cit. PP. 9-52.

(3) انظر الجدول الخاص بالرحالة المغاربة، ص 660 ـ 661، والجدول الخاص بالرحالة الفرنسيين، ص659.

اختلاف المجتمعين المغربي والفرنسي خلال الفترة الحديثة، فإذا كان الرحالة المغاربة يخضعون لتكوين تقليدي صوفي. . . ، فإن الرحالة الفرنسيين كانوا يخضعون لتكوين عصري، السيطرة فيه للعقل والمدرسة الإنسانية والأنوار. . .إلخ. وغالباً ما كانت الرحلة ترتبط بالرغبات والمشاريع السياسية للدولة[1].

رابعاً: طريقة التفكير: ذلك أنه إذا اختلفت الانتماءات الاجتماعية والثقافية بين الطرفين فإنه حتما سوف تختلف طريقة تفكيرهم ونظرتهم إلى الواقع وكذا إعادة إنتاجه.

خامساً: صوة الشّرق: ذلك أنه بناءً على المعطيات السابقة الذكر فإن صورة الشّرق بين الرحالة المغاربة والرحالة الأوروبيين سوف تكون مختلفة كل الاختلاف كما سوف نرى فيما بعد.

بالإضافة إلى ما سبق فإنه بإمكاننا أن نلاحظ أيضاً تنوّع وتعدّد الرحالة الفرنسيين مقارنة بالرحالة المغاربة ليس من حيث العدد فقط وإنما من حيث الأهداف:

- الرحالة الديبلوماسيون؛
- الرحالة المغامرون؛
- الرحالة الحجاج؛
- الرحالة التجار.

أما الرحالة المغاربة فكما سبق القول فإن رحلاتهم ارتبطت بالحج قبل كل شيء.

(1) انظر الجداول.

الفصل الثانـــي

الرحلات المغربيـــة
نظرة نقدية على المضاميـــن

ليس غرضنا هنا تقديم عمل تلخيصي للرحلات المغربية خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر، وإنما الغرض نقد مضامين الرحلات في علاقتها بما تقدّمه من معلومات عن الشّرق العثماني بشكل قد يسمح بالوقوف على العلاقة ما بين الرحالة ومضمون رحلته من جهة، وكذا الوقوف على ما إذا كان هناك تنوع في الرحلة المغربية أو وحدة من جهة ثانية؟ ولاشك أن هذه العملية سوف تسمح بالتعرف إلى قيمة الرحلة المغربية في علاقتها بالشّرق العثماني.

1 ـ رحلات القرن السابع عشر

«أنس الساري والسارب، من أقطار المغارب إلى منتهى الآمال والمآرب سيد الأعاجم والأعارب» لابن مليح السراج[1]

يعتبرها محمد الفاسي رحلةً فريدةً في نوعها لأن صاحبها قصد الحجاز عن طريق الصحراء أيام الوليد السّعدي عام 1040هـ/ 1630م[2]. وقد كان دافعه إلى ذلك ما توافرت له من أسباب مادية ومعنوية، فدون بذلك رحلته حيث ذكر مواضع بدايتها ونهايتها، وكذا المراحل والمنازل التي نزل بها. . . إلخ. ولذلك جاء عنوانها منسجماً مع مضمونها.

ولعله من هنا تأتي قيمتها وأهمّيتها كما ذكر المرحوم محمد المنوني من حيث كونها

---

(1) أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عبد العزيز القيسي المراكشي السراج **«أنس الساري والسارب من أقطار المغارب إلى منتهى الآمال والمآرب سيد الأعاجم والأعارب»** تحقيق وتعليق محمد الفاسي، مطبعة محمد الخامس الثقافية والجامعية بفاس 1390 ـ 1970.

(2) نفسه، المقدمة، ص ط.

تشتمل على «وصف لهيئة ركب الحاج المراكشي، وذكر طريقه وعاداته وهديته، مع تحديد المناطق المغربية التي قطعها هذا الركب في ذهابه وإيابه. . . »[1].

كانت انطلاقة هذه الرحلة من مراكش في آخر صفر عام 1040هـ/ 1630م على عهد السلطان الوليد بن زيدان برفقة الشيخ أمير الركب محمد بن الحاج ابن سيدي محمد بن عبد العزيز بن سيدي محمد بن أبي عمرو. وقد اجتاز هذا الركب الطريق البري أو ما كان يعرف بالركب المراكشي، فزار أغمات ثم تكانة، ثم قصبة الكلاوي، ثم تاسيوت، ثم قصبة الشيخ علي الزينبي، ثم وارززات، ثم تفرنين درعة بمزكطية إزاء قصبة الشيخ محمد بن ناصر الذي استضاف الركب. ثم قصبة السلطان تنزولين، ثم خنق كتاوة، ثم بلاد توات حيث التقى الركب سيدي محمد بن الشيخ أحمد بابا السوداني، والشيخ سيدي محمد بن عبد العزيز الدرعي ...

عدد المراحل من مراكش إلى المدينة المنورة حسب ابن مليح السراج.

من	إلى	المسافة
مراكش	مزكيطة	11 مرحلة
أول درعة	نهاية درعة	10 مراحل
درعة	تابلبالت	10 مراحل
تابلبالت	توات	10 مراحل
أول توات	آخر توات	05 مراحل
آخر توات	بلاد خزان	53 مرحلة
معمور	فزان	13 مرحلة
فزان	وجلة	07 مرحلة
وجلة	سيوة	14 مرحلة
سيوة	بحر النيل	16 مرحلة
مصر	مكة	35 مرحلة
مكة	المدينة	11 مرحلة
المجموع		200 مرحلة[2]

(1) محمد المنوني، **المصادر العربية لتاريخ المغرب، ج1**، مرجع سابق. صص 151 ـ 152.
(2) ابن مليح السراج، **الرحلة**، ص 46.

ثم بلاد سيورة، ثم مصر والقاهرة التي دخلوها ضحى يوم الجمعة 13 شوال عام 1041هـ/ 1631م، وبذلك تكون رحلتهم من مراكش إلى مصر قد استغرقت نحو سبعة أشهر. وأثناء مقامه بمصر وصف ابن مليح السراج الأوضاع السياسية والاجتماعية بمصر العثمانية.

وقد كان خروج الركب من مصر في 27 شوال 1041هـ/ 1631م، فمروا على عجرود وعقبة آيلة وقصبتها حيث تلتقي الركبان القادمة من الشّام، ثم بعد ذلك قصبة المويلح ثم قصبة الوجه، ثم للينبع، ثم رابغ، ثم دخلوا مكة يوم 7 من ذي الحجة حيث أدوا الحج والعمرة. بعد ذلك توجهوا إلى المدينة وكان ذلك يوم الجمعة 3 محرم 1042هـ/ 1632م. وأثناء مقامه بالحجاز قدم الرحالة وصفاً عن الأوضاع السياسية بالحجاز.

وبعد زيارة المدينة المنوّرة يبتدئ طريق العودة عبر الطريق التونسي، ثم مرسى المويلح ثم عيون القصبة، ثم عقبة. وبعدها دخلوا مصر يوم الجمعة 2 صفر 1042هـ/ 1632م، حيث مكثوا فيها خمسة وخمسين يوماً.

وقد كان خروجهم من مصر يوم الأحد 7 ربيع الأول، إلا أن الركب غير الطريق، وسلك طريق الفقهاء التي لا يسلكها الركب إلا إذا أمطرت لكونها من دون آبار.. وغبر هذا الطريق الوعر وصل الركب إلى توات، ثم خندق واد الساورة، ومنه إلى تبلبالت، ثم وادي درعة يوم السبت 3 شوال عام 1042هـ/ 1632م. ثم بعد ذلك وارززات، ثم قصبة الكلاوي، ثم تكانة[1]. .

ونظراً إلى الأهمية التي كان يوليها ابن مليح السراج لوصف الطريق الصحراوي ذهاباً وإياباً، حرص على تقديم عدد المراحل التي قطعوها عبر هذا الطريق من مراكش إلى المدينة المنوّرة (انظر الجدول)، حيث وصل عدد مراحلها إلى 200 مرحلة. والمراحل 198 على ما ذكر تستغرق ستة أشهر ونصف الشهر، ومدة الإقامة خمسة وعشرون شهراً ونصف الشهر، وبذلك تكون رحلة ابن مليح السراج قد استغرقت 32 شهراً أي ثلاث سنوات إلا أربعة أشهر[2].

(1) نفسه، ص 142.

(2) العباس ابن ابراهيم، **الأعلام بمن حل مراكش وأغمات ...**، مصدر سابق. ص 262.

وختاماً، يبدو بشكل واضح أن قيمة هذه الرحلة تكمن في ما تقدّمه من معلومات تفصيلية عن الطريق البري الصحراوي الذي حرص ابن مليح على ذكرها بشكل دقيق أكثر من حرصه على ذكر الأوضاع السياسية والاجتماعية بكل من مصر والحجاز.

كما أن ابن مليح ينفرد بهذه المعلومات عن الركب المراكشي، وعنه أخذ كل الذين تطرقوا إلى هذه الطريق مثل: محمد المنوني، محمد الفاسي، بن سودة... إلخ. واعتماداً على ما ذكره المنوني رحمه الله، فإن هذا الركب كان ركب الدولة الرسمي أيام السّعديين. ويعتقد أنه تأسس أيام حكمهم وانقطع بعد انقراض دولتهم، حيث لم يتم التطرق إليه إلا على عهد السّعديين[1].

«ماء الموائد لأبي سالم العياشي، أو «الرحلة العياشية إلى الديار النورانية»

قد لا نبالغ إذا اعتبرناها ثاني أشهر رحلة بعد رحلة ابن بطوطة، فقد أثارت إعجاب واهتمام الكثير من الأدباء والمؤرّخين، نظراً إلى قيمتها العلمية. وقد اعتبرها المرحوم المنوني «بواد علم»[2]، وهي تقع في مجلدين[3]. فهي ذات طابع موسوعي بالنظر إلى ما احتوته من مواضيع مختلفة[4].

انطلق ركب الحاج من سجلماسة ماراً بنهر كير، حيث يقدم العياشي وصفاً عن الحياة فيه. وبعدها يتحدّث عن قرية أكلي، وقرى بني عباس والطريق الذي تقطعه القوافل باتجاه توات، حيث وصف عملتها وأسواقها وبضائعها المختلفة[5].

وقد عبر الركب عدداً كبيراً من المدن والقرى كـ«أوكرت» و «أركلا» حيث كان العياشي يجيب عن أسئلة سكانها في مجال الفقه والحديث واللغة والتفسير.. إلخ.

كما تطرق العياشي إلى الظواهر المناخية وتقلّباتها، بالإضافة إلى ندرة المياه، والملاحظ أن الركب لم يمر عبر الجزائر وتونس، بل اختار الواحات الصّحراوية حتى طرابلس، وهي المسافة التي قطعها الركب في ثلاثة أشهر وبضعة أيام. وقد حظيت هذه

(1) محمد المنوني، **ركب الحاج المغربي**، مرجع سابق. ص 36.

(2) محمد المنوني، **المصادر العربية لتاريخ المغرب** ج 1 ص 187.

(3) الرحلة مطبوعة على الحجر سنة 1316 / 1898 في جزءين.

(4) محمد الأخضر، **الحياة الأدبية على عهد الدولة العلوية**، البيضاء 1977، ص 94.

(5) عبد القادر زمامه، مع أبي سالم في رحلته إلى المشرق، **مجلة المناهل**، عدد 27، السنة 10، ص 160.

المدينة باهتمام العياشي، ومعلوماته عنها بالغة الأهمّية، فقد تحدث عن أهمّيتها بالنسبة إلى الركب سواء بغية الاستراحة أو التسوق استعداداً لطريق الصحراء.. كما تحدث عن شيوخها الذين سبق له أن تعرف إليهم في حجتيه السّابقتين. كما اهتم بالحركة الاقتصادية فيها. .[1].

ومع مغادرة الركب طرابلس وعبر طول الطريق التي قطعها باتجاه مصر، يقدّم العياشي معلومات جغرافية وتاريخية وعمرانية واجتماعية مهمة عن البلاد والأمصار التي زارها.

وعند الوصول إلى القاهرة التي قدمها كمحطة رئيسية في رحلاته التقى العياشي الشيوخ والعلماء، ولذلك حرص على زيارة الأزهر ودروسه ومجالسه المختلفة.. وفي القاهرة تحدث العياشي عن ظاهرة شرب القهوة وتعاطي الدخان وما أثاره من جدل فقهي. وبالنظر إلى ما أولاه العياشي للتاريخ فقد اعتبره عبد القادر زمامة من مؤرّخي القرن الحادي عشر الهجري/ السابع عشر الميلادي[2].

وبعد القاهرة توجه أبو سالم العياشي نحو الحجاز عبر صحراء سيناء مروراً بمنطقة شعيب، ومدين، والعقبة وينبع، وبدر فرابغ، وأخيراً مكة المكرمة. وعبر طول الطريق، لم يتوقف العياشي عن ذكر مشاهداته والصّعاب التي لقيها في الطريق.. وعند الوصول إلى المدينة المنوّرة عمل على وصف معالمها والحديث عما سجله التاريخ والرحالة عنها، بالإضافة إلى وصف آثارها. وقد مكث العياشي بالمدينة أكثر من سبعة أشهر ونصف الشهر ليعود بعدها إلى مكة المكرمة، حيث بعد أدائه مناسك الحج للمرة الثانية في هذه الرحلة عكف العياشي على تسجيل حياته العلمية بالمشرق، فذكر الشّيوخ والعلماء ورواية الحديث، والإجازات، والكتب التي اطلع عليها.. وتدريسه لعلوم مختلفة.

وخلال طريق العودة عام 1074هـ/ 1663م، توجه العياشي إلى القدس والخليل، وفي طريقه وصف غزّة، وزار دمشق والرملة فتحدث عن علمائها وشيوخها ونال إجازة من الشيخ خير الدين الرملي. . .[3].

وعند وصوله إلى القدس أولى العياشي اهتماماً خاصاً للمسجد الأقصى فوصفه بإعجاب كبير، كما وصف الآثار التاريخية الأخرى بكل من القدّس الشّريف والخليل، مستعيناً بالكتب التاريخية، والمرشدين من أعيان المدينتين.

---

(1) نفسه، ص 162.

(2) نفسه، ص 164.

(3) نفسه، ص 166.

وعن طريق غزّة والعريش ارتحل العياشي إلى مصر خصوصاً القاهرة حيث خصص الحديث مجدداً عن شيوخها ومعالمها التاريخية والآثار.. وقد فعل الشيء نفسه عندما حل بالإسكندرية، حيث أولى اهتماماً خاصاً لمعالمها ومزاراتها المتعدّدة. . . الخ، ولقد شكلت الإسكندرية نقطة العودة إلى المغرب عبر الطريق نفسه الذي سلكه الركب المراكشي عبر برقة، ثم طرابلس، ومنها باتجاه قابس ثم دقيوس، ثم توزر بتونس، ثم جنوب شرقي الجزائر: سيدي عقبة وبسكرة. وعلى طول هذه الطريق ظل العياشي يصف ما يشاهده، ومن التقاهم، ويسجل كل ما له قيمة تاريخية أو اجتماعية أو دينية. . . وبعد مروره بعين ماضي وبوشمعون، ووادي الناموس، وفكيك، وصل العياشي إلى زاويته بالأطلس الكبير فدخلها بعدما قضى حوالى سنتين مغترباً عن الديار المغربية.

ومما لا شك فيه أن شخصية العياشي الصّوفية كانت حاضرةً بقوة في رحلته «ماء الموائد»، غير أن مشاهداته المتنوّعة قد أضفت على الرحلة قيمةً خاصة، ذلك أن العياشي وبالرغم من صوفيته لم يسقط الواقع المشاهد من اهتماماته، ولذلك جاءت الرحلة موسوعة شاملة لمواضيع شتى: في الدين والتصوّف، في التاريخ والعمران، في الجغرافيا والاجتماع، في الأدب والشّعر. . . الخ.

الرحلة الصغرى لأبي سالم العياشي

هذه الرحلة ليست رحلةً بالمعنى المتداول فهي نوع آخر لا يبعد عن إطار الرحلات الحجازية كثيراً ولا عن أهداف هذا النوع من الرحلات. فهي في الواقع رسالة في شكل رحلة وكل ما يلزمها من تعريف بالطريق ومستلزماته والأهداف المتوخّاة من هذه الرحلة. فما نوع هذه الرحلة؟ وما هو الهدف منها؟

فلقد قضى العياشي عدة سنوات من عمره في المشرق متنقلاً من بلد إلى آخر بحثاً عن العلم والعلماء، ومع حبه العميق هذا للبحث والتنقيب والاطلاع على الجديد والنفيس لم تكفه رحلة واحدة إلى تلك البقاع، بل قام برحلات كثيرة مستسهلاً كل الصعاب ومتخطّياً كل مخاطر الطريق، مما أكسبه خبرةً واسعة بكل ما يتعلق بها.

وهكذا فقد قام برحلته الأولى سنة 1059هـ، ولعدم اكتفائه بما حصل عليه من هذه الرحلة، قام بعد بضع سنوات برحلةٍ ثانيةٍ سنة 1064هـ، ليزداد ولوعه بالترحال وشغفه بلقاء المشايخ والجلوس في مجالسهم، حتى قام بعد ذلك برحلة ثالثة سنة 1072هـ، ألف بعدها

رحلته «ماء الموائد» أو «الرحلة العياشية» في مجلدين كبيرين طبعت على الحجر بالخط المغربي في مدينة فاس سنة 1312هـ، وقد أعيد نشر هذه الرحلة بطريقة التصوير سنة 1397هـ/ 1977م[1]. وهي رحلة ذات أهمّية وتعتبر من أوفى رحلات الحج ،وهي كما قال صاحبها مقصد مختلف الأذواق حين قال: «وقصدي إن شاء الله ـ من كتابة هذه الرحلة ـ أن تكون ديوان علم لا كتابة سمر وفكاهة، وإن وجد الأمران فذلك أدعى لنشاط الناظر فيها، سيما إن كان صاحب تلوين، وأما صاحب التمكين فلكل شيء عنده موقع ونفع، ولا يوجد عند غيره»[2]، بحيث ضمّن رحلته هاته موضوعات وأخباراً مختلفة من بقاع عديدة كان من أهمّها صورة عامة عن الحجاز في القرن 11هـ بمختلف أوضاعه العامة من مجتمع وسياسة واقتصاد.

هذا وكادت تكون له رحلة رابعة قبل رحلته الأخيرة وذلك سنة 1068هـ وهو تاريخ كتابة الرحلة التي بين أيدينا وتسمّى «الرحلة الصغرى» لأبي سالم العياشي. ذلك أن هذا الأخير كان قد قرر القيام برحلة إلى الديار الحجازية مع صديق له سنة 1069هـ، حيث يقول في الرحلة: «وقد جاءنا خبر من ناحيتكم أنكم بدا لكم في التوجه إلى البلاد الحجازية في هذا العام وأخرّتم ذلك إلى عام آخر فسرنا ذلك»[3].

لكن سرور العياشي هذا وأمله في السفر مجتمعاً بصديقه لم يتحقّق، إذ إن الظروف قد انقلبت وقرر هذا الصديق السفر قبل عام من الموعد المحدّد له، فكان هذا من سوء حظ العياشي الذي لم يكن مستعداً لهذا السّفر المفاجئ، ولم يخطر بباله أن الأمور ستتغير ولن يتمكن من المصاحبة التي كان يتمناها، لذا كانت مفاجأته كبيرة عندما جاءه رسول من هذا الصديق يخبره بعزم سيده على التعجيل بسفره قبل الموعد المقرر، فحزّ هذا كثيراً في نفس الرحالة، لكن مع حبه الكبير للسفر وخصوصاً إلى الديار المقدسة وما يلقاه في الطريق من شيوخ وعلماء، فقد أبت عليه نفسه التواقة إلى الرحلة إلا أن يسافر ولو عبر القلم، فجاء جوابه عن هذا السفر المفاجئ بقوله: «وإني أرى من حق المحبة ورحم الأخوة إذ فاتنا ما نتمناه من لقائك أن لا أخليك من تعريف ما تدعو الحاجة إليه حتى نكون إنشاء الله كأنا معك سائرون»[4].

فالعياشي مع معرفته بحرمانه من هذا السفر، كان يأمل أن يمر الركب المسافر إلى

---

(1) حمد الجاسر، **مقتطفات من رحلة العياشي**، منشورات دار الرفاعي، ط 1، 1404 / 1984، ص 8.

(2) أبو سالم العياشي، المصدر السابق. ص 244.

(3) أبو سالم العياشي، **الرحلة الصغرى**. ص 1.

(4) نفسه.

الحجاز عليه قبل الرحيل، لكن تعذّر هذا النزول بداره جعله يمشي معه من خلال كتابته لرسالة مطولة جاءت دليلاً على الطريق ومساعداً شجاعاً على اجتناب المخاطر والمهالك.

فكما نعلم، فالعياشي سبق له قبل هذا العام أن سافر إلى البلاد الحجازية ثلاث مرات، والفرق الزمني بين رحلته الثانية ورحلة صديقه هاته قصير نسبياً، بحيث أن هذا الأمر ـ ذهابه المتعدد إلى البلاد الحجازية ـ أكسبه خبرةً جيدةً وواسعة بالطريق ومخاطرها، وسبل التخلص من بعض ما يصادف المتوجه إلى تلك الديار المقدسة.

وهكذا جاءت رسالته هاته دليلاً ساطعاً على مدى هذه الخبرة التي يتمتع بها، والذاكرة الحية التي يمتاز بها، فجاء وصفه للطريق ومسالكه المختلفة وصفاً دقيقاً ومبسطاً تبسيطاً واضحاً، لأنه ضمّن هذه الرسالة إرشادات على الطريق، ونصائح مهمة لصاحبه سواء تعلق الأمر بما يلزمه من أشياء مادية أو معنوية تساعده للوصول سالماً، أو ما جاء فيها من مصالح تجارية تهم البضائع الرابحة، ومناطق البيع والشراء، أو حتى فيما يخص تحذيره من الخدع التي قد يصادفها في الطريق، دون أن ينسى تنبيهه إلى بعض المشاكل الطبيعية الكثيرة في مسيرته من قلة المياه وبعدها، أو قبحها. وما يظهر من تقلبات الأحوال الجوية واختلافها من منطقة إلى أخرى. عدا عن إعطائه إرشادات مهمّة عن أدب المعاملة في الطريق سواء تعلق الأمر بأصحابه، أو بدوابه، وما عليه قصده من الشّيوخ للاستفادة منهم، وزيارة الأولياء. دون أن ينسى إعطاءه ما يجب من نظرة عامة وشاملة عن الحج وما يلزمه.

إذن فمن هو هذا الشخص الذي قال عنه في رحلته: «إلى ولـي الله تعالى وأخي في محبته سيدنا المخلص في سائر أحواله. . . في جميع أقواله وأفعاله سيدي أبي العباس أحمد بن سعيد»؟[1]

شخصية أبي العباس أحمد بن سعيد

إذا كانت الشخصية الأولى في الرحلة شخصية علمية شهيرة ذات مكانة اجتماعية وثقافية هامة، برزت بشكل واضح في فن الرحلة وهو صاحب هذه الرحلة أو الرسالة. فمن هي الشخصية المرسل إليها؟

سؤال الإجابة عنه أمر مهم لمعرفة الشخص الذي قام من أجله أبو سالم العياشي بكتابة

---

(1) نفسه.

رسالة دليل على الطريق لتسهيل الأمور عليه وتنوير الطريق له مجنباً إياه المهالك. ذلك أن شخصية هامة كالعياشي، من هو أبو العباس أحمد بن سعيد هذا بالنسبة إليه ليخاطبه، ويعطيه هذه المزية، وهذا الاهتمام عن بقية الأشخاص الآخرين؟

هذه الشخصية هي «أحمد بن سعيد المجيلدي، أبو العباس: قاضٍ من فقهاء المالكية»[1] وهو «الشيخ العلامة النزيه: الأديب الأمثل المحقّق الأكمل قاضي فاس العليا أبو العباس أحمد بن سعيد المجلدي»[2] هكذا عرّفه الشيخ محمد بن جعفر الكتاني في كتابه «سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس بمن أقبر من العلماء والصلحاء بفاس».

من هذا التعريف يتبين لنا مدى أهمّية صديق أبي سالم العياشي هذا، فهو كما جاء ذكره شيخ علامة من الشّيوخ المعروفين خلال القرن 11هـ، جمع ما بين الفقه والأدب، لذا يمكن تصنيفه في إطار ما يسمّى بأدب الفقهاء. شغل في حياته وظيفة من أرقى الوظائف، وذات أهمية كبرى من خلال تقلده منصب القاضي وقاضي مدينة العلم والعلماء فاس العليا.

عن تعليمه، لا نعلم عمن أخذ من الشّيوخ باستثناء ما جاء في «سلوة الأنفاس» من أنه أخذ عن الشيخ أبي محمد سيدي عبد القادر الفاسي الذي تتلمذ على يديه رحالتنا صاحب الرسالة أبي سالم العياشي، الذي تتلمذ على يديه بدوره أبو العباس أحمد بن سعيد، وهو الذي أجازه إجازة عامة. أما الآخرون فلا نعلم عنهم شيئاً ولا من هم.

لكن من خلال هذه المعلومات نعلم أن أبا العباس كان أحد تلامذة الشّيخ أبي سالم صاحب الرحلة، ومن هنا تتبين لنا الصلة التي تربطهما. فهي إذن رسالة من أستاذ إلى طالب كان يتتلمذ عنده وقد تخرج وأصبح من أشهر قضاة المغرب في القرن 11هـ، وقضاة فاس العليا على الخصوص.

وقد كان المجيلدي من أكابر الأعيان وأعيان مشايخ الإسلام، شهد له بالأخلاق الحسنة، والأوصاف الحميدة. زاد من أهمّيته أنه كان شيخ الجماعة في إقراء مختصر خليل[3]، بحيث كان عظيم الممارسة له، وقد وصل به الأمر إلى أنه كان يقرأه كل سنة، فانتفع عن طريقه علماء كثيرون في وقته، وتخرج به عدة نجباء.

وقد ولي قضاء فاس الجديدة أكثر من أربعين سنة، فقد حمدت سيرته في ولايته هاته

---

(1) خير الدين الزركلي، **الأعلام**، ط 3، ج 1، ص 126.

(2) محمد الكتاني، **سلوة الأنفاس**، مصدر سابق. ج 3، ص 206.

(3) نفسه.

لكونه كان مستحضراً للنوازل، عادلاً ومنصفاً في المباحثة. كما ولي قضاء مكناس الزيتون سنة 1088هـ[1]، له مخالطة لعلم السير، ومشاركة هامة في عدة فنون وتآليف مفيدة نذكر منها: «اختصار المعيار» تأليف في الحسبة: التيسير في أحكام التسعير «وشرح مختصر خليل» سماه «أم الحواشي» الذي قال عنه الكتاني: «أجاد فيه يبين الصورة أولاً بما فهمه ثم ينقل ما يناسبه من نصوص الأيمة ثم ينقل سائر لفظ الحواشي السابقة عليه»[2]. هذا إلى جانب مؤلفات أخرى لم يتم التطرق إليها.

وعن سنة ولادته، فهي مجهولة لا يعرف عنها شيء بحيث لا نعرف متى ولد ولا أين. أما عن سنة وفاته فقد كانت مغرب يوم الاثنين ـ حسب « سلوة الأنفاس» ـ 25 من صفر عام 1094هـ/ 1683م أي بعد وفاة أبي سالم العياشي بأربع سنوات، لأن هذا الأخير توفّي سنة 1090هـ وقد دفن ظهر الغد ـ أي المجيلدي ـ كما في التقاط الورى بقرب ضريح الإمام ابن العربي خارج باب المحروق بمدينة فاس.

وهنا لا بأس من الإشارة إلى أنه إلى جانب أبي العباس أحمد بن سعيد الشخصية الثانية في الرحلة بعد أبي سالم العياشي، هناك شخصية ثالثة وهي شخصية أمير الركب الفاسي، الذي سيذهب معه صاحبنا أبو العباس أحمد بن سعيد المرسل إليه رسالة الرحالة العياشي، لا نعرف من هو أمير الركب الفاسي هذا ـ لأن الرحلة لم تفصح عن اسمه.

عمر المرابط الدلائي: «الرحلة المقدسة»[3]

هي رحلة حجازية منظومة على البحر الكامل، كادت تكون كلها في مدح الرسول صلى الله عليه وسلم والثناء على آلـه والتشوق إلى الديار المقدسة.. وقد كتبها المرابط الدلائي ليدون بها رحلته المشرقية، فمن خلال حديثه في الرحلة وذلك عبر مختلف مكوناتها البشرية والطبيعية والجغرافية. . . بالإضافة إلى وصف الصّعوبات والعراقيل التي واجهت الركب، يتبين أن الدلائي من خلال تجربته في السّفر إلى الديار المقدّسة أراد أن تكون رحلته هاته عبرة يستفيد منها كل من بريد أن يحذو حذوه.

في هذه الرحلة حرص المرابط الدلائي على الحديث عن الأماكن التي شكلت محطات

---

(1) خير الدين الزركلي، مرجع سابق. ص 126.

(2) محمد الكتاني، مصدر سابق. ص 206.

(3) محمد المرابط الدلائي، **«الرحلة المقدسة»** مخطوط بالخزانة العامة بالرباط، تحت رقم 3644 د، وهي عبارة عن ديوان في 136 بيتاً.

رئيسية في رحلته، انطلاقاً من فاس إلى تازة، ثم بسكرة بالجزائر وتوزر بتونس وطرابلس وبرقة، ثم الإسكندرية والقاهرة، فالمدينة المنوّرة ومكة المكرمة. وعبر طول الطريق أكثر المرابط الدلائي في الحديث عن الأعلام التي التقاها، ووصف المدن الجزائرية والتونسية والليبية والمصرية كالإسكندرية والقاهرة حيث أفاض في الحديث عن أعلامها وآثارها الإسلامية. . . وبعد مصر تحدّث الدلائي في قصيدته عن فلسطين واليمن، قبل أن تتوقف الرحلة في بلاد الحجاز أي المدينة ومكة المكرمة.

وبحكم طبيعة شخصية الدلائي المتصوّفة والشاعرة، فقد احتل مدح الرسول والمناجاة الحيز الأكبر من الرحلة.

والرحلة على أهمّيتها، لا تسمح بالتوسع في الواقع المشرقي سواء بمصر أو الحجاز نظراً إلى الطريقة التي كتبت بها وهي الشعر، حيث يبدو أن الدلائي كان يتحدث عن مشاعر وأحاسيس أكثر من الواقع المشاهد.

«المعارج المرقية في الرحلة المشرقية» للرافعي التطواني[1]

لقد استهل الرافعي رحلته الحجازية بقوله «الحمد لله الذي يسّر لنا أسباب الخيرات وكان لنا خير معين ونصير. وأذهب عنا كل ضر وعناء وأمر عسير. وخولنا آلاءه العميمة في الحركات والسكنات والمقام والمسير». . .[2].

إلى أن ذكر أنه سمّى رحلته «المعارج المرقية في الرحلة المشرقية». وقال: «ثم إني لما عزمت على المسير من حضرتنا الرائقة ومدينتنا الفاتحة تطاوين الباهية الغرا السامية على البهجة الخضرا. . .»[3]. وهكذا انطلقت الرحلة على ما ذكر الرافعي من بلده تطاوين يوم الجمعة ثامن جمادى الأولى بعد صلاة الظهر من عام 1096هـ، وأنهم لبثوا ستة أيام كاملة في حلق الوادي على شاطئ البحر الأبيض المتوسط إلى أن منّ الله عليهم بريح طيبة، فركبوا سفينة شراعية سارت باسم الله مجراها ومرساها. ثم ذكر الرافعي أنهم قربوا من مدينة وهران بالقطر الجزائري تعرض لهم مركبان للأعداء، فأعدوا العدة للمبارزة، لكن الله نجّاهم من

---

(1) علي الرافعي التطواني، **المعارج المرقية في الرحلة المشرقية**، مخطوط بالخزانة الداودية بتطوان، رقم 134.

(2) نفسه، ص 1.

(3) نفسه، ص 6.

أولئك بهبوب الريح ونزول الظلام إلى أن أصبحوا بإزاء مدينة مستغانم التي نزلوا بها ففرح بهم أهلها وأكرموهم. ثم سافروا إلى مرسى شرشال فحلوا بها في التاسع والعشرين من الشهر المذكور. ومنها سافروا براً إلى الجزائر التي اجتمع فيها بقاضيها الشيخ محمد بن عبد المومن، ودفع له نسخة من رحلة ابن زاكور للجزائر وتطوان. وقد كان مؤلفها طلب من شيخه سيدي علي بركة أن يبعث بها إليه. وذكر الرافعي أنهم لبثوا في الجزائر عشرة أيام تعرفوا فيها إلى علماء أجلاء يدرسون مختلف العلوم والفنون، كما وصف المؤلف فيها مدينة الجزائر ومناعتها وقصورها وأسواقها ومساجدها وأبراجها وأبطالها، وغير ذلك. وعند دنو موعد السفر جهزه أصهاره وقدموا له مختلف الهدايا.

ثم ذكر أنهم في الرابع عشر من جمادى الآخرة، غادرت الجزائر عشر سفن بحرية ركب المؤلف أحسنها مركباً، وأجلها منصباً، وهو مركب الرئيس محمد عروج فوصلوا إلى جزيرة ردوس التركية الواقعة في جنوب بلاد الأناضول يوم السبت الثالث عشر من رجب بعد أن مرت عليهم أهوال ومصائب وتعرّضوا للاصطدام بمراكب الكفّار، ولكن الله نجاهم منهم مرة أخرى بالريح ثم بالظلام. ونزل المؤلف بالجزيرة ووصفها وذكر أن مما شاهده فيها ثلاثين سفينة، منها واحدة فيها خمس طبقات وخمسة وسبعون مدفعاً من النحاس وأن تلك السفن صنعها محمد خان بالقسطنطينية. وعندما طال المقام بهم هناك بسبب محاصرة سفن الأعداء للبلاد التجأ المؤلف إلى الله تعالى من أجل طلب الفرج، فأنشأ أرجوزة طلب فيها من الله تعالى أن يمن عليهم برياح النصر فقال:

يا ربّنا يا ربّنا يا ذا الجلال أمنن علينا بانفراج ما نزل

وأبدل العسر سريعاً يا مجيب أجب دعائي يا سميع يا قريب

وهكذا فما كان من عمارة الكفار الأعداء المحاصرين لهم إلا الإقلاع عنهم. ثم جاءت سفينتان فركب المؤلف إحداهما مع نحو عشرين من الحجّاج المغاربة، ويذكر الرافعي أن البقية من الحجّاج أرادت الركوب معهم، غير أن أصحاب السفينة منعوهم وأغلظوا عليهم ـ وكانوا من الأتراك ـ وفي هذه المرحلة افترق المؤلف عن ولده الحاج أحمد الذي تخلف مع بقية الحجّاج برودس فتخلف كل ما كان يملكه المؤلف فبقي وحيداً كئيباً منفرداً. وهناك أنشد:

ناء عن الأهل صفر الكفّ منفرداً كالسّيف عري مثناه عن الخلل

وقد كان خروجهم من رودس في صباح يوم السادس والعشرين من رجب، وبعد ثلاثة

أيام نزلوا بأبي قير في القطر المصري، ثم منها إلى رشيد ومنها في نهر النيل إلى القاهرة وهناك حط المؤلف رحاله بوكالة القبرصي قرب الغورية في الثالث عشر من شعبان. وجال المؤلف بالقاهرة فانطلق لسانه ووصف مصر وأهلها ومدحهم نظماً ونثراً وزار الأزهر ورواق المغاربة، وحضر بعض المجالس العلمية للعلامة الشيخ عبد الباقي الزرقاني شارح مختصر الخليل في درس المواهب اللدنية، وحضر عدة مجالس للشيخ محمد الخراشي في صحيح البخاري، ومجالس للشيخ الشبرخيتي في درس الأربعين النووية، وذكر أن أولئك العلماء كانت عاداتهم أن يخصّصوا الأشهر الثلاثة رجب، شعبان ورمضان لعلم الحديث وباقي الأشهر لبقية العلوم من فقه ولغة وغير ذلك. يقول الرافعي: «ثم إني بادرت إلى جامع الأزهر عند حلول السفر. ألفيت فيه خمسة وعشرين مجلساً كلهم يقرؤون في العلوم، من العلماء العارفين الذين فخرهم بمصر معلوم، كعلم الحديث والتفسير والفقه والأصول والبيان. . . ». كما أعلن أنه بقي يتردد إلى الأزهر ومجالس علمائه مدة وأن بعض الأشراف أطلعه في رواق المغاربة على كتاب بعثه شيخ تطوان سيدي الحاج علي بركة إلى مصر سائلاً فيه علماء الأزهر عن خمس مسائل، حيث أجاب عنها الشّيخ الزرقاني، إلا أن الشّيخ يحيى الشاوي المغربي لم يرتضِ ذلك. وظن أنه يوهم علماء مصر أنه لا يوجد بالمغرب من يحسن الجواب عن المسائل العلمية.

أيضاً تعرض الرافعي في رحلته إلى وصف الجانب العمراني المصري من مساجد وآثار وأسواق وما فيها من كنوز وذخائر «. . . فبهذا السوق تباع الجواري الثياب والأبكار، كأنهن في الحسن أقمار كواعب وأتراب علاهن البها والوقار أكثرهن من نسل الأعلاج. ذوات بياض مشوب بحمرة وابتهاج. . . »

ركز الرافعي في رحلته على وصف مقتضب للعادات الاجتماعية والدينية، إذ طاف المؤلف بضرائح الأولياء والصالحين. كما تحدّث عن عادات وتقاليد المصريّين في الاحتفال بالمولد النبوي الشّريف، والعادات المواكبة لمراقبة هلال شهر رمضان أو حلول المواسم والأعياد، وكذا الاحتفال بكسوة الكعبة، فقد ذكر أنه في التاسع من شوال أخرجت كسوة من القلعة ووقع الطواف بها في أنحاء المدينة، كما وصف خروج المحمل المصري قاصداً الحجاز في اليوم الثامن عشر من الشهر نفسه، ما يلاحظ أن هذه الظاهرة يتميز بها المجتمع المصري عن غيره من بقية المجتمعات الإسلامية الأخرى. يقول الرافعي: «وفي اليوم السابع عشر خرج المحمل فلا يوم أعظم منه ولا أجمل، يبرز لرؤيته الخاص والعام والجليل والحقير والشريف والمشروف والكبير والصغير ويظهرون في أنواع المفاخر والزينة في المحافل

والمحاف، يخرجون لتشييع المحمل. . . وذلك من أكبر الأمور المهمة عندهم، بحيث يمكن المحمل الباشا بيده لأمير الحاج، وهذا الحكم متداول بينهم، ويخرج معه العساكر والجنود وطبول ومزامير ورايات وبنود كل ذلك أمام المحمل يسير والمحمل محفوف بالذهب المنير».
وفي منتصف شهر شوال حل الركب المغربي بمصر وفي مقدمة رجاله الشّيخ الصالح أبو العباس أحمد بن ناصر الدرعي شيخ الطريقة الناصرية، وكان نزوله في القاهرة بمنزل الشيخ عبد السلام اللقاني. وذكر الرافعي أنه ركب مطيته وغادر القاهرة بصحبة الوفد المغربي الذي جمع الطريق بينه وبين الوفد المصري. وذكر أنهم كانوا يقرأون مناسك الحج للشّيخ علي بركة. وظل المؤلف بعد ذلك يعدّد أسماء المنازل التي نزلوا بها، ويثبت ما قيل فيها من أشعار، ووصف ما يلحق الحجيج من أهوال وما يصيبهم من امتحان لصبرهم وجلدهم أو طيشهم وهلعهم كمشكل الماء وتنوعه بين جيد سائغ شرابه وبين سيئ ملحه أجاج، لكن كل هاته الأتعاب تهون عندما يستحضر الحاج هدفه الديني من الرحلة وأنه في عبادة الله وأنه سيحظى بالطواف حول بيته الحرام وسيقف أمام ضريح خير الأنام. ولقد كان وصول الركب المغربي إلى مكة المكرمة في الرابع من ذي الحجة بعد أن قطع من المراحل 34 سردها المؤلف في منظومة استهلها بقوله:

خرجنا بركب الغرب من مصر ضحوةً نؤم الحجاز والدليل بنا يحدو
ركبنا مطايا العيس نبغي مراحلاً تناهى لدينا العزّ والفخر والمجدُ

كما وقد وصف المؤلف مدينة مكة وما فيها من معاهد وأماكن وآثار، وأثبت نصوص الدعوات التي تقال في مختلف المناسبات والمواقف، وكل ذلك بعاطفة جياشة. وذكر الرافعي أنه كان في ركاب الشّيخ أحمد بن ناصر وقد قرأوا كتاب دلائل الخيرات، والمؤلف في كل موقف يعبر عن عواطفه وخواطره نظماً ونثراً، فقد تضرّع وبكى وتوسل ودعا وطلب من الله لنفسه ولكل من له به علاقة، وكان في تلك المواقف براً بأهله وأقاربه وأصدقائه وبكل من طلب منه الدعاء الصالح في تلك المواقف. وذكر الرافعي أن عمره بلغ في تلك السنة (1096هـ/ 1684م) ستة وخمسين عاماً وانتهى الوقوف بعرفة، وعاد الرافعي إلى منى ووصف ما فيها. وذكر أنه شاهد به الركب الشّامي والمصري والبغدادي والبصري واليمني والمغربي. وعاد الركب إلى مكة وأتم الحجّاج مناسكهم. وفي الأخير قام المؤلف مع رفقائه بشراء من بعض أهالي الصعيد إبل للسفر، غير أنهم اختفوا بمجرد حصولهم على المال، وغادر الحجّاج مكة المكرمة قاصدين المدينة المنوّرة في الحادي والعشرين من ذي الحجة قاطعين

عدة مراحل، ودخلوا مدينة الرسول عليه الصلاة والسلام في فاتح محرم الحرام سنة 1097هـ/ 1685م.

كما غادر المؤلف ومن معه المدينة المنوّرة في اليوم الرابع من محرم، ووصل إلى مصر في التاسع من صفر، وقضى الحجاج فيها مدة شاهدوا خلالها معاهد القاهرة وآثارها وزاروا قبور العلماء الصالحين، ثم ودّع العلماء وشيخه ابن ناصر، وقد هاجت أشواقه إلى تطوان. ثم غادر مصر في الثاني من ربيع الثاني راكباً متن سفينة نهرية إلى رشيد، ثم إلى الإسكندرية انتظاراً لسفينة يعود عليها إلى بلده، فكتب في ذلك ما كتب، ونظم ما نظم في التوسل والتضرع ومدح الصالحين. وفي التاسع عشر من جمادى الأولى أقلعت بالمؤلف مع ولده سفينة بحرية قطعت بهم ما بين الإسكندرية وجزيرة مالطة في خمسة وعشرين يوماً لم يروا فيها براً، ومرت بهم مصائب وأهوال كادوا معها يفقدون الأمل في الحياة، فكانوا يرجون الله ويتوسلون إليه بالأولياء والصالحين. وأخيراً رست بهم السفينة في ميناء الجزائر في التاسع عشر من جمادى الآخرة، ثم في الرابع من رجب استأنف المؤلف سفره في البحر، وبعد ستة أيام «تنسم نسيم الصبا بعطره العبيق وبانت تطوان وظهرت وبشذا عرفها تعطرت وتجلت في حلى المفاخر ولاح نورها الزاهر». وفي العاشر من رجب 1097هـ/ 1685م نزل الحاج محمد بن علي الرافعي الأندلسي التطواني بميناء وادي مرتيل[1] بعد أن استغرقت رحلته مدة عام كامل وشهرين. إذن من خلال تتبعنا لتنقلات الرافعي أثناء رحلته نجده يركز على موضوعين أساسين يصعب الفصل بينهما: الأول: اجتماعي مع إشارات عفوية إلى مظاهر سياسية واقتصادية. والثاني: ديني ثقافي علمي. وليس معنى هذا أن الرافعي يقدم تفاصيل دقيقة حول هذه المواضيع بقدر ما يقدم صورة فوقية بانورامية. . . هذا بالإضافة إلى سرعته في نقل الصور بمعنى أنه لا يمنح المشاهد الوقت الكافي وهذا ما يؤثّر بشكل كبير في ما ينقله إلينا[2].

ففيما يخص الجانب الاجتماعي نجد الرافعي يركز فقط على بعض العادات والتقاليد المرتبطة بالأمور الدينية للبقاع التي مر منها بطريقة مجردة، إذ إنه لا يتحدّث عن العادات والتقاليد كممارسات يومية سواء بشكل فردي أو جماعي أو سواء فيما يتعلق بالعلاقات الاجتماعية أو دور المرأة واللباس والأكل. . . الخ[3] وهذا شيء متوقّع من رحالة كل اهتمامه

(1) محمد داود، **تاريخ تطوان**، مرجع سابق، ج 1. ص 395.
(2) مصطفى عبد الله الغاشي، «صورة الشرق من خلال المعارج المرقية في الرحلة المشرقية»، **مجلة الدارة**، مرجع سابق، ص 190.
(3) نفسه، ص 191.

منصب على الأشياء التي لها قيمة روحية دينية معرفية. . . وما عدا ذلك فهي أشياء غير ذات قيمة.

وهذا ما يفسّر دون شك ضعف حضور الواقع الحضري برحلته، إذ لا نجد بها ـ كما ذكرت ـ مجالاً واسعاً للمجتمع وما يتفرّغ منه من علاقات وحركة يومية ومدنية، فإذا ما أخذنا مصر كمثال من خلال مشاهدات الرافعي فإننا لا نرى سوى ملامح مجتمع مصري لا تسمح بإعطاء صورة متكاملة عنه، على الرغم من كون مصر تشكل محوراً أساسياً في الشّرق في تلك الفترة، لكن هذا لا يعني أن الرافعي همّش ذلك إذ إنه في بعض المناسبات نجد له بعض الأقوال تعكس مشاهد لحياة مدنية رغده حين يقول: «وكم من أسواق عديدة عريضة مديدة ودكاكين تراهم بالمتاجر عامرة، بسلوع منوعة الأجناس فاخرة لا تمر بدرب من الدروب إلا بزحمة من الناس، أكثرهم ركوب على خيول أو بغال وحمير. . . وكم من قيسارية بأنواع من المتاجر مملية، كأن أربابها بتلك الدكاكين ملوك على الأسرة كأقمار مضيئة»[1].

أما بالنسبة إلى الجانب الديني المعرفي، فمن خلال صفحات الرحلة يظهر جلياً التداخل الديني والمعرفي إلى درجة يمكن القول معها إن الديني هو موضوع للمعرفي. وهما يستوطنان مواقع كثيرة من الرحلة بشكل مكثف، سواء فيما يتعلق بشعائر الحج، وزيارة أقطاب الطرق الصّوفية والمساجد والمزارات والآبار، وغير ذلك من المشاهد أو المآثر التي ترجع إلى عهد الرسول صلى الله عليه وسلم.

ولكي نختزل هذه المشاهد الدينية لا بأس من أن نقتبس مثال مذهب أهل مصر الذي حسب الرافعي يتميز بالتعدّدية والاختلاف عن المغرب ويصنفها على الشكل التالي: المذهب الحنفي الأكثر انتشاراً بمصر، ثم الشّافعي، ثم المالكي وأخيراً الحنبلي وهو أضعفهم، ومن المعروف أن الاختلاف المذهبي بين المشرق والمغرب يثير بعض الحساسية كما نلاحظها عند الرافعي بوصفه مالكياً «ولم أر بمصر قاطبة جامعاً لمالكي، مع أن مذهب مالك بمصر أشهر من شمس النهار وأظهر. . .» وهذا انتقاد ضمني لتهميش مذهب الإمام مالك من طرف المصريين[2].

وفيما يتعلق بالجانب العلمي، فرحلة الرافعي مليئة بأصداء عن جوانب من الحياة العلمية المعرفية لكل الأقطار التي زارها. ففي الجزائر اجتمع بالقاضي الشيخ محمد بن عبد المومن. كما تعرف إلى علماء أجلة يدرسون مختلف العلوم والفنون بقوله: «حضرنا بالجامع الجديد

(1) علي الرافعي، الرحلة، مصدر سابق. صص 58 ـ 59.

(2) مصطفى عبد الله الغاشي، المرجع السابق. ص 195.

مجلس العلامة سيدي علي بن خليل الفخر الفاضل المجيد. ألفيناه يقرر في شرح الصغرى للإمام السندوسي. . . وحضرنا مجلس العلامة الأوحد سيدي محمد بن عبد الهادي ألفيناه يقرر في شرح خليل. كان له باع في علم الأصول والبيان والنحو وحضره في الفقه جليل. كما حضرنا مجلس العالم الأوحد سيدي محمد الفاسي الجزائري وجدناه يقرر في مختصر خليل أيضاً. كان له صيت في الفقه والأصول وعلم الكلام والعربية. . . الخ»[1].

أما في مصر فيحدّثنا الرافعي عن جامع الأزهر وما يمثله بالنسبة إلى جميع المسلمين باعتباره مركز استقطاب معرفي علمي تخرج فيه جهابذة العلماء والفقهاء. ومن الملاحظ أن مشاهد الرافعي مركزة بكثرة على القطر المصري، إذ إنه قضى به ردحاً من الزمن من أجل مزيد من التحصيل والمعرفة. بالرغم من كون الرحلة لا تستثني الحجاز فلا نجد ذكراً لهذه الأخيرة لا على المستوى الديني والمعرفي أو العلمي ولا حتى الحضاري، باستثناء إشارات يتيمة عند حديثه عن مكة المكّرمة وعن المدينة المنوّرة التي قال عن سكانها «أخلاقهم مستحسنة ذات حسن وجمال. . .»

تعرض الرافعي أيضاً في رحلته لمسألة خروج الركاب والمحامل، إذ نجده يتطرق إلى موضع تقابل الركاب المغربية مع غيرها من محامل الحج الجزائرية والتونسية والمصرية. . . الخ؛ بل أيضاً مصاحبة بعضها أحياناً. وهذا التقابل كان يعطي كل ركب طبعاً فرصة الوقوف على معالم الحياة في الركاب الأخرى والأخذ منها أو انتقادها أو حتى الدخول في جدل حولها.

وهذا الجدل يتنوع في هذه المحامل بين المعتقدات المحلية والعادات الشّعبية ومظاهر الحكم وحياة الحواضر والبوادي، وفي إطار هذا الجدل يبرز بالذات المنظور المغربي للشرق في رحلة الرافعي.

هداية الملك العلام إلى البيت الحرام والوقوف بالمشاعر العظام وزيارة النبي عليه الصلاة والسلام «للهشتوكي[2]»

لم يذكر الهشتوكي في هذه الرحلة أسباب كتابته سفرته، غير أنه يبدو من خلال مضمونها أنها تدخل ضمن الدوافع العامة التي كانت قد ترسّخت في نفوس العلماء المغاربة

(1) علي الرافعي، **الرحلة**، مصدر سابق. ص 25.

(2) أحمد بن محمد بن داوود الجزولي الهشتوكي: «**هداية الملك العلام والوقوف بالمشاعر العظام وزيارة النبي عليه الصلاة والسلام**» مخطوط بالخزانة العامة بالرباط، تحت رقم ق 190.

المتوجهين إلى الشّرق بغية أداء فريضة الحج، وزيارة البقاع المقدّسة، ومقابلة العلماء والأخذ عنهم.. ولذلك كانوا يجدون أنفسهم ملزمين بتدوين الرحلة لإطلاع أهل المغرب على صعوبة الطريق.. وأوضاع المشرق.. وأخبار العلم والعلماء.. ولربما كانت رغبة المغاربة في الاطلاع على هذه الرحلات حافزاً للرحالة المغاربة لتدوين وقائع رحلاتهم المشرقية.

كان الهشتوكي قد قام برحلته الأولى إلى الديار المقدّسة غير أنه لم يقم بتدوينها، ورحلة «هداية الملك العلام. . .» هي الثانية، وهو ما يعني أن الهشتوكي قد اكتسب خبرة وتجربة في السّفر إلى الشرق. . . هذا بالإضافة إلى اعتماده على خبرة شيخه أبي سالم العياشي في هذا المجال. . . وبناءً على ذلك كانت رغبة الهشتوكي ـ جرياً على عادة علماء المغرب وشيوخه ـ وضع دليل ومرجع يهتدي به المغاربة القاصدون للشرق من أجل الحج أو التجارة، خصوصاً وأنه أورد فيها مستلزمات الطريق المادية والمعنوية. . . فهو يقول عند قطعه لمنطقة السّبخة: «ونجد بعض الحجيج يستعد لقطعها بالعمائم السود، فيتعممون بها ويتنقبون ويتلثمون، فاستعد لذلك، إذا مررت عليها إن شاء الله ذهاباً وإياباً على عادة الناس»[1].

وحرصاً منه على الدقة والواقعية، عمل الهشتوكي على تدوين مشاهد من الحياة الاجتماعية للمناطق التي زارها أو مر بها، وتناولها بالنقد كما فعل مع سكان الغاسول عندما قال: «ونساء هذه البلاد هن اللواتي يكثرن من الشراء والبيع ليلاً ونهاراً والعياذ بالله غير مستورات ما يجب ستره على المرأة بل يبدين وجوههن وأفخاذهن وصدورهن نسأل الله السلامة والعافية»[2]. ولم يغفل في رحلته الظروف السياسية التي كانت تعرفها بعض الدول ووضعية الحكم فيها كما هي الحال بالنسبة إلى تونس «غير أنهم تلك الساعة التي مررنا عليهم وهي عام 1096هـ/ 1684م حكم ترك مدينة تونس فيها ضعيف لما بين أهل تونس من الشّرور الهائلة والأهوال الطائلة فعافهم عن ذلك استقامة حكمهم وتمكنه في نفزاوة»[3].

كما قام الهشتوكي بوصف المدن والأمصار وتحديد موقعها ومقدار ارتفاع دورها وهندستها «ومررنا على قصر أعرام على يسار القادم من الحج وهو قصر مبني بأحجار منجورة وديار قصار أعني جدرانها»[4]. كما قام بتقديم معلومات عن النشاط الاقتصادي لبعض

(1) نفسه، ص 234.
(2) نفسه، ص 120.
(3) نفسه، ص 243.
(4) نفسه، ص 246.

المناطق كما هي الحال بالنسبة إلى سكان قصر أعرام «يكسبون النعم والكثير من الإبل والبقر والغنم ويكسبون الخيل العتاق»[1]، بمعنى أن أهل هذه البلدة كان يعتمد نشاطهم على الرعي.

يتضح مما سبق ذكره أن الهشتوكي في رحلته هاته قد أمدنا بمعطيات هامة عن أوضاع السكان والمدن وطرق العيش تساهم إلى حد ما في الكشف عن الصورة التي أنتجها المغاربة عن المشرق في تلك الفترة، وإن كان البعض يرى في رحلته أنها أقرب إلى الفهرسة منه إلى الرحلة.

الرحلة الحجازية الثانية «للهشتوكي[2]»

هذه الرحلة هي كسابقتيها دونها الهشتوكي كما قال: «وبعد فقد سرى في خاطري وسنح في جوانحه وفكره، أن أقيد مراحلنا في هذا السفر المبارك إلى بيت الله الحرام وزيارة نبيه عليه الصلاة والسلام وأهله وصحابته الكرام. وأذكر إن شاء الله ما التقينا معه من ساداتنا العلماء الأعيان والصُّلحاء، وما استفدنا منهم من المسائل العلمية الحميدة السنية...»[3]. وبناءً على ذلك فإنه يتبين أن سبب تدوين الرحلة هو ذكر من التقاهم من السادات والعلماء والصّلحاء، والمسائل العلمية التي تم التطرق إليها خلال تلك الملاقاة. وقد أكد ذلك بن سودة في كتابه «دليل مؤرخ المغرب الأقصى» حيث اعتبر الرحلة الحجازية الثانية لأحمد الهشتوكي خاصة بمن لقيه هذا الأخير من العلماء[4].

وعلى هذا الأساس، فإن القارئ قد لا يجد فيها صوراً للواقع المشاهد في المشرق إلا بشكل يسير اللهم ما سبق ذكره في رحلته الأولى: «هداية الملك العلام...»

نسمة الآس في حجة سيدنا أبي العباس للأحمد القادري الحسني[5]

كما يذكر القادري نفسه، فإن هذه الرحلة جاءت لرصد حجة الشيخ أبي العباس أحمد ابن عبد الله بن معن صاحب الزاوية المخفية بفاس.. «... فقد أردت أن أذكر في هذا التقييد

(1) نفسه.
(2) الهشتوكي، «**الرحلة الحجازية الثانية**»، مخطوط بالخزانة العامة بالرباط، تحت رقم 147.
(3) نفسه، ص 21.
(4) بن سودة، **دليل مؤرخ المغرب الأقصى**، مرجع سابق، ج 2، ص 345.
(5) أحمد القادري الحسني، **نسمة الآس في حجة سيدنا أبي العباس**، مخطوط بالخزانة الملكية، تحت رقم 8778.

بعض فوائد من أخبار سيدنا.. أبي العباس أحمد.. الشهير بابن عبد الله نزيل المخفية من عدوة فاس الأندلس، في توجيهه للحجاز، وحجته المبرورة المعتبرة، وزيارة المدينة المشرفة المنورة، وما بها من الأماكن المباركة المشتهرة، وما وقع له من ذلك بالمدن والطريق، وحاله مع كل ملازمه أو رفيق»[1]. وهذا ما يعكسه عنوان الرحلة ومضمونها ـ كما سوف نرى ـ «نسمة الآس في حجة سيدنا أبي العباس» سواء في جانبها العلمي بما تتضمّنه من معلومات جغرافية وتاريخية واجتماعية وسياسية واقتصادية. . . الخ ولو بشكل هزيل، أو في جانبها الأدبي، خصوصاً على مستوى الأسلوب والخيال الفنّي والسرد القصصي. . . الخ.

ورغم كل ما دونه القادري في رحلته.. فإن المعلومات التي تضمّنتها تبقى ضعيفة مقارنة بما تضمّنته رحلة العياشي أو رحلة الناصري، فقد استغرق القادري كثيراً في ذكر الأولياء والتبرك بهم وزيارة الضرائح، والإشادة برجالها. . . بمعنى آخر إن عقلية الصّوفي التي كانت تميز أيضاً مجتمع مغرب القرنين الحادي عشر والثاني عشر الهجري، كانت تؤثّر في النظر إلى الواقع الشرقي بتفاعلاته اليومية. وهذا ما يؤثّر في الصورة التي حاول أن ينقلها القادري إلينا عن المشرق. فمعلوماته عن الشّرق العثماني لا تتجاوز الإشارات، بحيث أنه لم يمنح نفسه الوقت الكافي للحديث عن المجتمع المشرقي في أوضاعه وتقاليده. . . ولعل ما يفيد في تفسير هذه الظاهرة: أولاً هدف الرحلة المتمثل في أداء مناسك الحج، وثانياً مرافقة شيخه أحمد بن عبد الله معن صاحب الزاوية المخفية بفاس، بحيث أن القادري تقيد في هذه الرحلة برصد تحرّكات الشيخ في أفعاله وحركاته. . . الشيء الذي منعه من النظر إلى الواقع المادي..

وعلى هذا الأساس فإن رحلة القادري ـ وهي «رحلة وفدية» ـ تتعلق بالشيخ أحمد بن عبد الله معن، فهي ترصد حركاته خلال مراحل السفر «وقد أدى هذا إلى أن تكون الرحلة وموادها وصفاً مفصلاً لأعمال أحمد معن في توجهه إلى المشرق. . . »[2].

لقد اهتم القادري في رحلته ـ باختصار ـ بمراحل الطريق، فوصف الطرق والمسالك منذ الخروج من فاس وتازة وحتى مصر، وبعدها الحجاز ذهاباً وإياباً.. وضمن حديثه عن مراحل الرحلة يقدم القادري وصفاً دقيقاً لهيئة الركب المصري والكيفية التي يتحرك بها، والنظام الذي يقوم عليه.. وقد جرت العادة أن يلتحق الركب المغربي بالركب المصري ـ كما يذكر القادري

---

(1) نفسه.

(2) عبد الله المرابط الترغي، **حركة الأدب على عهد المولى اسماعيل، دراسة في المكونات والاتجاهات**، أطروحة لنيل دكتوراه الدولة، ج 5، مرقونة على الآلة السنة الجامعية 1991 ـ 1992 ص 1566.

في رحلته ـ فيرافقه ذهاباً وإياباً من مصر إلى الحجاز، ومن الحجاز إلى مصر. ولذلك كان الركب المغربي يحرص على الوصول إلى مصر قبل موعد انطلاق الركب المصري.. وقد استطاع القادري في هذا الوصف التفوق على بقية الرحلات المغربية، فلم يكتف بوصف الاحتفال بالموكب المصري.. وإنما ركز مشاهدته على «الطريقة التي يتحرك بها والتركيبة التي تحتل جهازه، والنظام الذي يسود فئاته، والأعراف التي تتحكم فيه وبين طوائفه»[1].

وبعد مرافقة الركب المصري إلى الحجاز، يركّز القادري على شيخه والطريقة التي أدى بها مناسك الحج بمكة، وزيارة المدينة، والآثار الإسلامية بها، وكل ذلك بانفعال شديد وعاطفة قوية، تعكس المكانة الروحية والقدسية لهذا الجزء من الشّرق.

وبعد الانتهاء من أداء مناسك الحج والزيارة، تبدأ رحلة العودة برفقة الركب المصري بتاريخ فاتح محرم 1101هـ/ 1689م، حيث يصل الركب إلى مصر في 7 صفر من السنة نفسها. وحسب القادري فإن الرحلة من مصر والعودة إليها استغرقت 100 يوم، وتشكل مصر في طريق العودة بالنسبة إلى الركب المغربي مركزاً للراحة والنقاهة، وقد عبر القادري عن ذلك بقوله: «فالقادم من الحجاز إلى مصر كالمولود الذي خرج من بطن أمه إلى الوجود، فمصر أول البلدان المصلحة للأبدان، ففيها راحة للحجّاج ودواء لهم وعلاج»[2]. وعلى هذا الأساس شكلت مصر بالنسبة إلى الرحالة المغاربة الحلقة الأهم في سلسلة مراحل الرحلة، ولذلك اهتم الرحالة المغاربة بوصف مدنها ومعالمها وآثارها الإسلامية خصوصاً الأزهر الشريف، وكذا علماءها ومجالسهم. . . وقد صار جميع الرحالة المغاربة على هذا التقليد، الشيء الذي يعكس الصورة التي صنعوها لمصر في مخيلتهم وكتاباتهم، ونقلوها في مصنّفاتهم.

والقادري وشيخه لم يخرجا على هذا التقليد، ولذلك قاما برصد حركة ونشاط الشيخ محمد عبد الله بن معن في مصر، وتتلخص في زيارات قبور العلماء، كقبر الإمام الشافعي، وحضور الاحتفال بالمولد النبوي الشّريف. كما قاما بإلقاء بعض الدروس.

لقد استغرقت الإقامة بمصر أربعة أشهر، لكي يتحرك بعدها الركب باتجاه المغرب مع ركبي فاس وسجلماسة. وقد سجل القادري في رحلته طريق العودة ولقاءه في الطريق الركب

---

(1) نفسه، ص 1569، **نسمة الآس**، ص 26، سوف نعود إلى موضوع الركب المصري فيما بعد.

(2) **نسمة الآس**، ص 46.

المغربي المتوجه إلى الحجاز، والذي كان يضم وفد الأمير وعلى رأسه المعتصم ابن المولى اسماعيل، وهو الركب الذي كان يضم الشّيخ اليوسي وابنه محمد. . .[1].

يقول عبد الله المرابط الترغي في تقويمه لمرحلة القادري: «وإذا كانت رحلة نسمة الآس. . . قليلة الأهمّية بالنسبة للجانب الجغرافي والعمراني لخلوها في الأغلب من الوصف المطول للمسالك والطرق والعمران والبشر، مما تعودت عليه في الأكثر أغلب الأعمال التي تنتسب إلى فن الرحلة، فإن أكبر ميزة لرحلة نسمة الآس هي طبيعتها الأدبية. فقد عرف عن كاتبها اشتغاله بالأدب وإتقانه لمواده»[2].

رحلة أبي علي اليوسي إلى المشرق: الحسن بن مسعود اليوسي

وهي رحلة كما يقول عبد الله المرابط الترغي مختصرة. دوّن فيها اليوسي رحلة والده إلى الحج. غير أنه إذا كان الحج هدفاً واضحاً للرحلة كما جاء على لسانه: «فإنني أردت أن أقيد إن شاء الله في هذه الورقات ما عسى أن نراه ونسمعه ونتلقاه في هذه الطريق السعيدة المباركة الحميدة إن كمل الله تعالى وبلغنا من نوره يتلألأ بعد حج بيت الحرام ومشاهدة المشاعر العظام ووصل زيارته عليه أفضل الصلاة والسلام»[3]. فإن التواصل العلمي مع علماء المشرق كان حاضراً بقوة، وإن كنا نلمس عند اليوسي توجهاً نقدياً في هذا الشّأن لكونه يجد بالقاهرة مجلساً للعلم والعلماء: «ثم إنا وجدنا الشّيخ الخرشي توفّي رحمة الله عليه وأقام مقامه الشيخ أحمد الشرقي التونسي المالكي، فتصدر للإقراء والتدريس بعده برواق المغاربة بجامع الأزهر عمره الله وليس بمصر من المساجد المشهورة للإقراء سوى جامع الأزهر والغير لا تكاد تجد فيه مجالساً للعلم أصلاً وما كنا نسمعه قبل مشاهدتنا وحضرنا هذه البلدة من إفشاء العلم والحث عليه، وكثرة العلماء والمتعلّمين وتعاطي الفنون ومداولتها، لم نر شيئاً من ذلك، إما لدثوره وانقراضه بموت أهله كما في الحديث الشّريف وإنما لهراء المارين بهذه البليدة وهذرهم وكذبهم وافتخارهم بذلك بكونهم لقوا أهل العلم والصلاح»[4].

كما أن الهدف الإنساني كان حاضراً في رحلة اليوسي، وذلك من خلال جعل تدوين الرحلة دليلاً ومرجعاً مساعداً لمن يريد التوجه لأداء فريضة الحج، خصوصاً إذا ما تم الأخذ

(1) نفسه، صص 54 ـ 62.

(2) الدكتور عبد الله المرابط الترغي، المرجع لسابق. ص 1575.

(3) الحسن بن مسعود اليوسي، **رحلة أبي علي اليوسي**، مخطوط بالخزانة العامة، تحت رقم 1418، ص 1.

(4) نفسه، ص 61.

في الاعتبار الظروف المرافقة للرحلة سواء تعلق الأمر بالطريق ومراحله، أو بالصّعاب والأخطار... وعلى هذا الأساس فقد طغى على رحلة اليوسي لغة النصائح والتحذير والتنبيه، والأمثلة على ذلك كثيرة:

«وأوصيك غاية بالتحفظ على مصاحبة المياه العذبة في هذه المفاوز ولا تغتر بقول أحد فإن أعراب هذه البلاد يقولون اهدف الماء في الماء»[1].

«واحذر غاية الحذر أن تغتر بنفسك ومتاعك في هذه المسالك فإنها بلاد الخيل ومحل الغارات ومن ذهب متاعه لا يمكن به اجتماعه أصلاً وليحفظ الإنسان نفسه ما أمكنه والله تعالى ولي التوفيق والمهدي إلى أيسر الطريق»[2]. «وإياك أن تزيغ عن الركب فتذهب أحلامك وترى الأعراب أطراف الركب كالذباب الضاربة، من قبضوه جردوه»... الخ

إنه على الرغم من الاختصار الشّديد الذي تتميز به رحلة اليوسي، فإنه لم يهمل وصف بعض المدن ومعالمها، وبعض الآثار التاريخية على طول الطريق الذي مر منه الركب. فنجده يتحدّث عن النبي خالد ومدفنه بتونس، ويتحدّث عن مسرّاته حيث مدفن الشيخ أحمد زروق[3]. كما يتحدث عن موقع عين ماضي وجمال نسائه[4].

وقد لاحظ عبد الله المرابط الترغي حضور الحديث عن «الجانب العلمي ورصد مظاهر الاتصال الثقافي بين المغرب وغيره، إلا أن ذلك يبدو قليلاً إذا ما قورن بما تعرفه رحلات المعاصرين لليوسي من الراحلين إلى المشرق من أمثال أبي سالم العياشي وأبي العباس الهشتوكي، وأحمد بن ناصر وغيرهم»[5].

لقد أثارت رحلة اليوسي إشكالاً كبيراً عند حديثه عن فراغ المشرق من العلم والعلماء زمن رحلته، وقد وجهت إليه انتقادات كثيرة بهذا الخصوص، وقد حاولت بعض الدراسات الحديثة مناقشة هذا الموضوع لإيجاد تفسير لما صدر عن اليوسي، وفي هذا الصدد يقول عبدالله المرابط الترغي:

«والواقع أن ظروف رحلة اليوسي تختلف عن ظروف أكثر الراحلين إلى المشرق فكانت رغبة أكثر الراحلين إلى المشرق لأداء فريضة الحج تقترن برغبة لقاء الشيوخ والجلوس إليهم

(1) نفسه، ص 23.
(2) نفسه، ص 24.
(3) نفسه، صص 10 ـ 18.
(4) نفسه، ص 54.
(5) عبد الله المرابط الترغي، **حركة الأدب في المغرب على عهد المولى اسماعيل**، ج 5، ص 1577.

والاستفادة منهم بالأخذ مباشرة أو بالإجازة أو غيرها. ولم يكن اليوسي حين رحلته إلى المشرق يحمل الرغبة في ذلك، فاليوسي لحظة رحلته كان قد أضحى شيخ شيوخ المغرب وكان في آخر مراحل حياته إذ كان عمره يتجاوز الستين سنة، وكان قد بلغ مرحلة النضج الفكري والتأليفي ولذلك لم يكن له اهتمام بالبحث عن الشّيوخ للاستزادة من العلم ولم يكن صاحب رواية فبحث عن الأسانيد والروايات ويتصل بالشّيوخ ويجمع الإجازات وإنما كان رجل دراية وقد استوفى الطاقة منها في أعماله التأليفية، بل إن اليوسي كان قد سبقته أخباره وتآليفه إلى المشرق لذلك لم يكن منتظراً من اليوسي أن يبحث عن الشّيوخ ومجالسهم كما يفعل أكثر الراحلين من طلاب العلم إلى المشرق، ولم يكن يغشى مجالسهم أو يحوم حول ملفاتهم، بل كان ينتظر وقد سبقته شهرته العلمية وذاع صيته التأليفي أن يقصده طلاب العلم وشيوخه في مختلف المناطق، التي مر منها للأخذ عنه والاتصال به، ولما لم يحدث ذلك إلا في نطاق ضيق، كان ما أبداه اليوسي من تبرم وتضجر وكان ما صدر منه بأن المشرق قد غاب عنه العلم وجفّت آباره ونضبت عيونه»[1].

ويضيف الترغي بأن «الذين تحاملوا على اليوسي في قولته تلك لم ينظروا إليه من زاوية مشيخة اليوسي وإنما غابت عنهم مختلف الظروف المحيطة به وشخصيته العلمية، ولذلك استغربوا أن يصدر ذلك من اليوسي في اللحظة التي يسجل فيها معاصروه من شيوخه وأقرانه وتلامذته في رحلاتهم وفهارسهم مجالس العلم بالمشرق ونشاطها وحركتها ودأب شيوخها في الإقراء والتعليم، لذلك لم يبرز الجانب العلمي في رحلة محمد اليوسي واسعاً وإن لم يغب نهائياً ففي مصر يفد الشيخ محمد الخرشي شارح خليل على جلالته وقدره على اليوسي للقاء به فيستقبله اليوسي بترحاب، فقرأ على اليوسي في بعض المجالس شيئاً من البخاري وختم الأمر بإجازة اليوسي له على ذلك»[2].

غير أننا نعتقد أيضاً بأن حياة اليوسي في المغرب وما رافقها من صراع حاد مع الحاكمين حيث تمت مضايقته ومطاردته في كل المواقع التي حل بها بسبب انتقاداته الصريحة لأولي الأمر، كان لها تأثير كبير في شخصيته، ولذلك فقد ظل اليوسي ساخطاً ومنتقداً حتى في أثناء رحلته إلى الحج، فالعالم بالنسبة إلى اليوسي ليس هو من يعرف كثيراً وإنما الذي يقول الحق ويصدع به، ولعل هذا ما دفع اليوسي إلى الحكم على المشرق وفراغه من العلم والعلماء.

---

(1) نفسه، ص 1578.

(2) نفسه، انظر أيضاً رحلة اليوسي، ص 24.

الرحلة الناصرية: لأحمد بن محمد بن ناصر الدرعي[1]

إن الرحلة الناصرية التي ألفها أحد شيوخ الزاوية الناصرية أحمد بن محمد بن ناصر الدرعي مباشرة بعد رحلته الأخيرة لعام 1121هـ/ 1709م، والتي جمع فيها وضمّنها كل رحلاته السابقة لا نعثر فيها على دافع صريح لتدوين الرحلة الشيء، الذي يحثنا على استقراء متنها والاعتماد على المكونات الشخصية والثقافية لصاحبها لكي نكشف عن المبرّرات، التي كانت تقف وراء تدوين الرحلات الثلاث لأحمد بن ناصر. وبناءً على ذلك فإن الرحلة تعكس تجربة وخبرة صاحبها بالمراحل والطريق اللذين كان يجتازهما الركب المغربي مع نهاية القرن الحادي عشر وبداية الثاني عشر الهجريين/ السابع عشر والثامن عشر الميلاديين للوصول إلى الشّرق، أو لأداء مناسك الحج، ولذلك فيمكن جعل تدوين هذه الرحلة في إطار توفير دليل مساعد للرحالة أو الحجّاج اللاحقين بغية التحذير من المخاطر والمهالك التي يمكن أن تشكل خطراً على المرتحلين. ولذلك جاءت الرحلة الناصرية مشحونةً بمعلومات وخبرة تهم الطريق وأماكن الماء والسّرقة... ولم تقتصر الرحلة على ذكر المعلومات الخاصة بالطريق، بل تضمّنت مشاهدات تهم عادات بعض المناطق الشّرقية الشيء الذي حولها إلى أثر مصدري خاص بثقافات الأمم المشرقية وحضارتها وعلومها وكذا جغرافيتها الطبيعية والبشرية، ولذلك اعتبرها الدارسون أحد المصادر الهامة للمؤرّخ والجغرافي والاجتماعي... الخ. كما أنها لعبت دوراً مهماً في تعريف المغاربة بالحضارة الإسلامية الشرقية، التي كانت قد مارست تأثيرات قوية في النخبة والمجتمع المغربيين، كما أنها، أي الرحلة، كانت وراء تحميس وتشويق المغاربة على خوض غمار الرحلة من أجل زيارة الأماكن المقدسة وهم يحملون معهم تلك الصورة المثالية والروحية التي قدّمتها الرحلة للمشرق.

لقد عرف أحمد بن ناصر الدرعي بتعدّد رحلاته الحجازية حتى وصلت إلى أربع حجات الأولى بصحبة والده والثانية عام 1096هـ/ 1684م وله فيها رحلة صغيرة مفيدة والثالثة عام 1109هـ/ 1697م وله فيها أيضاً رحلة عجيبة أكبر من الأولى، والأخيرة عام 1121هـ 1709م قام بها للحج فخرج من الزاوية الناصرية في 24 جمادى الأولى عام 1121هـ وعاد إليها في 5 رمضان عام 1122هـ[2].

---

(1) أحمد بن محمد بن ناصر الدرعي، **الرحلة الناصرية**، المطبعة الحجرية بفاس، في جزءين ج 1. ص245. ج 2. ص200 المجموع: ص445.

(2) نفسه، ج 2، ص 199.

وتعتبر هذه الرحلة من أوسع الرحلات المغربية فجزؤها الأول يتضمّن مقدمة عرض فيها الرحالة مستلزمات الرحلة المادية والمعنوية كما يشرح فيها العوائق التي اعترضت الرحلة والتي يبدو أنها كانت مقرّرة عام 1119هـ ثم أرجئت إلى عام 1121هـ لأن السّلطان المولى اسماعيل لم يأذن لأحد بالسفر عهدئذ[1].

ويولي أحمد بن ناصر الدرعي أهمّية قصوى للطريق ومراحله منذ خروج الركب من تمكروت يوم الخميس 24 جمادى الأولى عام 1121 هـ حتى وصوله إلى القاهرة يوم 22 شوال من السنة نفسها غير أن إقامته بهذه المدينة لم تتجاوز الستة أيام وعلى الرغم من ذلك قدم حديثاً مطولا عن إقامته فيها.

بعد ذلك يتحدث أحمد بن ناصر الدرعي عن خروجه من القاهرة باتجاه مكة المكرمة ومقامه بها ثم خروجه فيها بعد أداء مناسك الحج.

أما الجزء الثاني فيتحدث فيه أحمد بن ناصر عن خروجه من مكة ووصوله إلى المدينة المنورة في 2 ذي الحجّة وإقامته فيها بشكل مفصل ثم يبدأ بوصف طريق العودة إلى المغرب عبر مصر. والجدير بالملاحظة أن هذه الرحلة حافلة بمواضيع مختلفة السياسية منها والاجتماعية والاقتصادية والثقافية . . . نذكر منها على وجه التحديد:

- حديثه عن علاقة السلطة التركية بالمدن والبوادي التي مر فيها الركب.
- حديثه عن الأعراب وصفة الإغارة واللصوصية، كخاصية تميز سلوكهم بالإضافة إلى حديثه عن الأمن في المناطق التي زارها.
- وصفه وحديثه عن مجتمعات القاهرة والمدينة المنوّرة.
- حديثه عن الحجاز في موسم الحج سواء من الناحية الاجتماعية أو الاقتصادية أو الثقافية والسياسية.

وكما جرت عليه العادة في جميع الرحلات المغربية تتضمّن الرحلة تراجم لعلماء وشيوخ التقاهم أحمد بن ناصر في رحلته ومناظراته الفقهية معهم.. وهذا ما أضفى على الرحلة البعد الموسوعي خصوصاً وأن صاحب الرحلة اعتمد في تدوينها على عدة مصادر متنوّعة سواء عند حديثه عن تاريخ المدن حيث ينقل عن كتاب الأزرقي والسّمهودي والمقريزي في وصف الطريق بين القاهرة ومكة، وعلى البكري في كتابه «المسالك والممالك». وعن

(1) ليفي بروفنصال، مؤرخ الشرفاء، مرجع سابق، ص 206.

الإسكندرية عن الإمام السّيوطي. كما اعتمد على عدة رحلات، كرحلة التيجاني، ورحلة العبدري، ورحلة العياشي، الذي وصف صاحبها بإمام المرتحلين في زمانه. وقد نقل عنه الشيء الكثير، وتعتبر الرحلة الناصرية من أهم الرحلات الحجازية المغربية، إلا أنها مع ذلك أقل تداولاً في الأوساط الثقافية المغربية والعربية، ولم تنل من الشّهرة ما نالته الرحلات الأخرى المعاصرة لها كرحلة العياشي، وعلى الرغم من ذلك فقد اعتمدت في الكثير من الدراسات التاريخية وخصوصاً كتب التراجم وقد ذكر صاحب كتاب «مؤرخو الشرفاء» مؤلفها بين أصحاب التراجم، خصوصاً وأن أحمد بن ناصر الدرعي أحد شيوخ ومنظمي الزاوية الناصرية بالجنوب المغربي[1].

والملاحظ من خلال الرحلة أن مضمونها متأثر بالروح الدينية والصّوفية كما هو الشأن بالنسبة إلى جميع الرحلات الحجازية المغربية للقرن الحادي عشر. كما استغرقت الرحلة في الحديث عن مواضيع التصوف والفقه والتراجم والإجازات والأسانيد... الخ. إلا أن هذا لا ينقص من قيمتها العلمية والموضوعية والتاريخية.

وتبرز قيمة رحلة أحمد بن ناصر من الناحية التاريخية في كونها سجلت بطريقة مباشرة أحداثاً وقضايا شهدتها المناطق التي عبرتها الرحلة، ومن ذلك الأوضاع السياسية والاجتماعية التي كانت تعرفها بعض الإيالات العثمانية خلال عام 1709م، فضلاً عن ذلك فإن حضور الرحالة أثناء الرحلة حصار مدينة طرابلس الغرب من طرف أساطيل الأسبان يعتبر وصفاً مباشراً مفصلاً وموضوعياً عن ذلك الحدث[2].. ومن هذا المنطلق يمكن اعتبار الرحلة الناصرية نصاً مساعداً، وتعتبر الرحلة الناصرية عنصراً مهماً في دراسة العلاقات المغربية الشّرقية من خلال ما توفّره من معلومات مهمة[3] حول الموضوع.

وتتطابق المعلومات التي قدمها أحمد بن ناصر مع تلك التي قدمها العياشي إلى حد كبير مع بعض التحفظات، فالرحالة لم يهتم بالجوانب السياسية والإدارية والعمرانية، في حين أفادت الرحلة كثيراً في موضوع الحياة العلمية بمصر والحجاز من خلال ذكرها للعلماء والمشايخ الذين التقاهم أحمد بن ناصر، بالإضافة إلى التراجم والإجازات... وكل ذلك يقدم نظرة عامة عن فنون التدريس والتلقين ومواد التدريس بالمشرق العثماني.

---

(1) محمد الأخضر، المرجع السابق، ص 173. ليفي بروفنصال، المرجع السابق، ص 207.

(2) أحمد بن محمد بن ناصر الدرعي، **الرحلة الناصرية**، المصدر السابق، ج 1، صص 65 ـ 66.

(3) حسن حنفي، **العلاقات المصرية المغربية**، **الندوة الثانية**، القاهرة 25 ـ 27 كانون الثاني/ يناير 1990، مطابع الهيئة المصرية للكتاب، ص 122.

2 ـ رحلات القرن الثامن عشر

رحلة حجازية : ابن الطيب الشرقي[1]

كما سبقت الإشارة إلى ذلك في الفصل الأول من هذا الباب، فإن ابن الطيب الشّرقي قد ارتحل إلى الشّرق العثماني مرتين كانت الأولى عام 1139هـ/ 1726م بغية أداء مناسك الحج وعنها كتب رحلته المعروفة، والثانية عام 1143هـ/ 1730م حج فيها لكنه فضّل البقاء على العودة.

وإذا كان هدف الرحلة دينياً أي أداء فريضة الحج، فإن مضمونها وأفكارها يتجاوزان هذا الغرض خصوصاً إذا أخذنا في الاعتبار الوسط الصّوفي، الذي نشأ فيه ابن الطيب الشرقي وتتلمذه على يد متصوفة كبار من مغرب القرن الحادي عشر الهجري/ السابع عشر الميلادي من أمثال: أحمد بن ناصر الدرعي شيخ الزاوية الناصرية، وابن المسناوي، وابن الشاذلي عن الزاوية الدلائية، ومحمد بن عبد القادر الفاسي، ومحمد بن عبد الرحمن الفاسي عن الزاوية الفاسية. . . ولذلك كما يقول عبد العالي الودغيري فإن الحج «تحول إلى إشارة صوفية ترمز لقصة» غرام «متوتّرة. . .»[2].

تعكس رحلة ابن الطيب الشّرقي حبه للسفر والتجوال والاطلاع على أحوال الناس في البلدان التي زارها، ولذلك نجده في مقدمة الرحلة يخصّص صفحات طويلة للحديث عن فضائل السفر ومزاياه وما قيل فيه من أخبار وحكم وأشعار، الشيء الذي يجعل منه غرضاً من أغراض الرحلة.

لقد كان تعلق ابن الطيب الشّرقي بالعلم والعلماء ومجالسهم لا حدود له، ولذلك نجده في الرحلة يعبر في غير ما مناسبة عن هذا الهدف ألا وهو لقاء العلماء بالمشرق:

وأرجع مملوء الحقائب عامراً ... بما شئت من علم وحكم وماوما

وتخدمني الدنيا وأصبح في غدٍ ... لدى رئية شمّاء في منزل السّما

---

(1) الدكتور عبد العالي الودغيري، **التعريف بابن الطيب الشرقي**، مرجع سابق، ص 85. رحلة محمد بن الطيب الشرقي لا توجد منها إلا نسخة واحدة مخطوطة بخزانة جامعة لايبزغ (Leipzig) بألمانيا الشرقية سابقاً، تحت رقم 476، وهي تقع في 134 ورقة، لم نتمكن من الحصول على نسخة منها، وإنما اعتمدنا على الدراسة القيمة التي قدمها الدكتور عبد العالي الودغيري السابق الذكر.

(2) نفسه، صص 89 ـ 90.

وقد دامت رحلة ابن الطيب الشرقي 16 شهراً (من 4 رجب عام 1139هـ إلى 6 ذي القعدة عام 1140هـ/ 1726م ـ 1727م) رصد فيها تنقلاته بين البلدان ومشاهدات وملاحظات حول الأوضاع الاجتماعية والسياسية والاقتصادية لبعض البلدان العربية التي زارها وشخصياتها العلمية التي التقاها ...

ولعل من بين أهم ما تتضمّنه هذه الرحلة وصف الطريق التي سلكها الركب، وهي الطريق نفسها التي تعود ركب الحجّاج المغاربة سلوكها انطلاقاً من فاس حتى الديار المقدّسة بالحجاز «طريق: فاس ـ الجزائر ـ تونس ـ ليبيا ـ مصر ـ الحجاز مروراً ببعض المنازل التي هي بمثابة محطات بارزة في طريق الحج، كالأغواط وتوزر وقابس وطرابلس والقاهرة»[1]، ثم مكة والمدينة. وعلى الرغم من قصر المدّة التي قضاها ابن الطيب في رحلته، فإنها كانت حافلةً بالنشاط والحركة سواء في مجال التواصل مع العلماء أو التأليف أو التدريس أو القراءة أو في الزيارات، إلا أن الرحلة رغم كونها تشكل مصدراً تاريخياً بالنظر إلى المادة التاريخية التي توفّرها عن البلدان التي زارها، فإنها تعتبر كتاباً في الحركة الثقافية بالمنطقة العربية مع مطلع القرن الثاني عشر الهجري/ الثامن عشر الميلادي، ولذلك نجد ابن الطيب الشّرقي يركز أكثر في هذه الرحلة على ما هو ثقافي وفكري وديني أكثر من تركيزه على الجغرافيا والتاريخ والسياسة والاقتصاد والمجتمع... الخ وتفسير ذلك كون ابن الطيب مثله مثل بقية الرحالة المغاربة لهذه الفترة من التاريخ كان له تكوين ديني وأدبي وصوفي لا يحتل فيه الواقع المادي إلا حيزاً ضئيلاً، ومع ذلك فإن صورة الشّرق العثماني في هذه الرحلة، لا تنحصر فيما هو مادي فحسب، بل يتعداه إلى ما هو ثقافي وعلمي وروحي... الخ. ولعل هذا ما كان يحمله ويبحث عنه الرحالة المغاربة ومنهم ابن الطيب الشّرقي.

لقد شكلت طرابلس الغرب أحد أهم المراكز الحضرية التي وقف عندها ابن الطيب الشّرقي فقضى بها ما يزيد على ثلاثة أسابيع (26 يوماً) ذهاباً وإياباً، إلا أنه رصد الكثير مما يتعلق بهذه المدينة الشمال إفريقية فتحدث عن بعض معالمها ورجالها وخصوصاً أبا عبد الله محمد بن علي المعروف بابن الأصرم القروي وهو من تونس.

أما القاهرة فكانت لها منزلة خاصة عند ابن الطيب على ما يبدو من خلال الرحلة ولذلك فقد مكث فيها فترةً تزيد على الأربعة شهور خصوصاً عند العودة (من 10 صفر إلى 28

(1) نفسه، صص 92 ـ 93.

جمادى الثانية 1140هـ/ 1727م) ولذلك اهتم ابن الطيب بأحوال هذه المدينة العريقة فحرص على الحضور إلى مساجدها خصوصاً الأزهر الشّريف ومدارسها للتداول في مواضيع شتى شرعية وأدبية ولغوية، وكما يذكر في رحلته فقد كان له تلاميذ بالقاهرة وقد ذكر أسماء العديد منهم[1].

وقد صادف ابن الطيب بالقاهرة جاليةً مغربيةً تشتغل بالعلم والتّجارة، ويبدو من خلال حديثه عنها أن بعض هذه الجالية قد سهل إقامته بها ويذكر على وجه التحديد الشيخ: أبا زيد عبد الرحمن بن محمد بن جلون، وأبا الحسن على بن محمد العربي السقاط الفاسي (ت: 1183هـ)، والفقيه أبا عبد الله محمد العربي بن عبد السلام بناني، والفقيه أبا عبد الله محمد ابن أبي عبد الله محمد السقاط . . . إلخ. واعتماداً على نص الرحلة، فإن ابن الطيب التقى في رحلته الحجازية عدداً كبيراً من العلماء والشّيوخ المغاربة أتى على ذكر أسمائهم بها وهو ما يعني تخليدهم والإشادة بهم وبثقافتهم وأخلاقهم[2].

أما في الحجاز فقد قضى بها ابن الطيب مدة قصيرة لا تتجاوز 22 يوماً (19 يوما بمكة و3 أيام بالمدينة)، كانت مناسبة لأداء فريضة الحج، لكن أيضاً لمزاولة نشاطه العلمي والثقافي.. وقد حرص ابن الطيب على ذكر من لقيهم من العلماء المغاربة والمشارقة بمكة والمدينة الذين خاض معهم مواضيع متعدّدة وهو يذكر في هذا السّياق أحد علماء المغرب المجاورين بالمدينة المنوّرة وهو الشيخ أبو عبد الله محمد بن عبد الله الفيلالي، الذي حرص على ذكر مكانته وعلمه وأفضاله عليه[3].

وبالإضافة إلى هذا الشيخ، حرص ابن الطيب على ذكر بعض العلماء المشارقة وانطباعات عنهم مثل: الشيخ محمد الإسكندراني الذي انتقده انتقاداً لاذعاً، والشيخ أبي العباس بن يحيى الحنفي اليمني، والشيخ محمد بن محمد قاضي زادة الأنصاري الشهير بالقاضي عيد. . . الخ.

وإذا كانت مدة إقامة ابن الطيب الشّرقي بالحجاز قصيرةً فإنها لم تكن تسمح بلقاء العلماء ومجالستهم، ولعل هذا ما دفعه إلى التصريح بعدم لقائه فطاحل العلماء بالحجاز، وإن

(1) نفسه، صص: 96 ـ 99.

(2) نفسه، صص: 99 ـ 100.

(3) نفسه، صص: 157 ـ 158.

كان هذا النوع من الحكم فيه شيء من المبالغة على اعتبار أن موسم الحج وظروفه لا تسمح بتطورات وانطباعات دقيقة عن أحوال العلم والعلماء بالحجاز. يقول عبد العالي الودغيري في تقويمه لهذه الرحلة: «. . . تعتبر هذه الرحلة أهم مصدر من مصادر التاريخ لحياة مؤلفها وثقافته، وأسلوبها في الكتابة نموذج لأسلوب ابن الطيب القائم على السّجع ومراعاة المحسّنات البديعية والتكلف في انتقاء الألفاظ، وهي من ناحية أخرى مرجع أدبي كبير الأهمّية لما تتضمّنه من نصوص شعرية ونثرية قديمة وحديثة مغربية ومشرقية، بالإضافة إلى أخبار العديد من الأدباء والعلماء والمشايخ ولا سيما من معاصريه»[1].

رحلة القاصدين ورغبة الزائرين: لعبد الرحمن بن أبي القاسم الغنامي[2]

هذه الرحلة من الحجم الصغير فهي لا تضم سوى أربع وعشرين صفحة ويبتدئها عبدالرحمن الغنامي بالحديث عن الدوافع التي كانت وراء هذا السّفر وتدوينه[3].

وقد يبدو واضحاً وصريحاً في مبرّرات ودوافع تدوين رحلته، وقد اختصرها في عنصرين أساسيين أولاً: تسجيل زياراته للعلماء والمشايخ الذين التقاهم واستفاد منهم. وثانياً: تسجيل زيارته لضرائح السادات المغاربة للقيام بهذه الرحلة لأداء فريضة الحج وبناءً على ذلك، فإن العنصرين الأول والثاني يشكلان المادة الأكثر حضوراً في نص الرحلة.

وعلى غير عادة الرحلات المغربية فقد غيب الغنامي الحديث في بداية الرحلة عن الطريق ومراحله الأولى قبل وصوله إلى الحجاز وتحديداً محل الإحرام في ميقات رابع، وإذا كنا لا نعرف السّبب فإننا لا نعرف بالتالي الظروف التي واكبت الرحلة والوقت الذي استغرقته. . . الخ. وفي تفسيره لذلك يقول الترغي: «وقد كنت أعتقد أن اقتصار الغنامي على بدء رحلته من ميقات الإحرام إنما جاء لكونه كان قديم الرحلة إلى المشرق وأنه قد مرت سنوات على وجوده في مصر أو غيرها فحين فكر في تسجيل رحلته لم يجد مرحلة تستحق بداية التسجيل مثل مرحلة الإحرام في رابغ للقادمين من جهة الغرب، إلا أن ما تلا من حديث عن مصر أثناء العودة يكشف أن الرجل غريب عنها، وأنه لا يعرف عن أزّقة مدنها ولا أحوال مجتمعها ولا عن نظام الحياة فيها شيئاً. وهو ما يتعرف عليه بنسبة معينة من أقام مدة بها أو

(1) عبد الرحمن بن أبي قاسم الغنامي، **رحلة القاصدين ورغبة الزائرين**، المكتبة الملكية بالرباط رقم 5656.

(2) نفسه، ص 2.

(3) الدكتور عبد الله المرابط الترغي، المرجع السابق، ج 5، ص 1582.

سبق له زيارة مطولة إليها، مما يؤكد أن الرجل إنما هو في قدومه الأول إليها أو أنه إن سبقت له زيارة إليها فإنما كانت زيارة عابرة لم تغنه في التعرف على شيء مما يحتاج إليه القادم إلى بلد من البلدان»[1].

وأثناء مقامه بمكة والمدينة ركز الغنامي حديثه على تأدية مناسك الحج والمعالم المقدسة في الحرمين الشّريفين في جو من التأثر والإعجاب الصّوفيين، كما يتخلل ذلك استحضار التاريخ بين الفينة والأخرى من أجل استكمال الصورة الواقعية للمواقع المشاهدة: البيت العتيق، المزارات، القبور، والمسجد النبوي...[2]

وبما أن الغنامي رجل فقه وقضاء فقد استحضر وهو يقوم بمناسك الفريضة فقه الحج وآدابه وهو ما كان الرحالة المغاربة القدماء والمحدثون يحرصون على ذكره في رحلاتهم، وهو لا يدخل في باب التذكير فقط، وإنما يعكس الثقافة التي يحملها الرحالة، والطريقة التي ينظر بها إلى الشّرق بشكل عام والحجاز بشكل خاص.

ولعل من بين ما تتميز به رحلة الغنامي من الرحلات المغربية الأخرى، حديثه عن النشاط العلمي للحجّاج المغاربة بمكة والمدينة والجلسات العلمية التي كانوا يعقدونها في بعض المواقع، وكان يحضرها عدد كبير من العلماء المغاربة يذكر بعضهم الغنامي من أمثال: محمد بن زكري الفاسي، ومحمد بن عبد السلام بناني، ومحمد بن محمد بن عبد الرحمن الدلائي، بالإضافة إلى بعض علماء المغرب المجاورين بالحرمين الشّريفين. وقد كانت المواضيع المتداولة في هذه الجلسات والحلقات تتعلق بالسّيرة والمغازي[3]، ورواية الحديث.

وعند انتقال الغنامي إلى مصر حرص على الحضور إلى الأزهر الشّريف للجلوس إلى حلقات العلم التي كانت تدرس التفسير والفقه والحديث والسّيرة... الخ، ولم تكن إقامة الغنامي بمصر طويلة ولذلك فقد استغرقها في الحضور إلى الأزهر وزيارة القبور والضرائح الخاصة بالعلماء والأولياء... في حين لم يهتم بالواقع الاجتماعي والسّياسي والاقتصادي في مصر، ونعتقد أن الانتماء السوسيو ثقافي للغنامي يفسّر ذلك لكونه رجل التصوف، ولم تكن

---

(1) عبد الرحمن الغنامي، الرحلة، صص 3 ـ 8.
(2) نفسه، صص 5 ـ 9.
(3) نفسه، ص 16 وص 20.

رحلته إلى الشّرق من أجل مشاهدة الواقع المادي، وإنما كما صرّح هو نفسه عند بداية الرحلة أداء فريضة الحج وزيارة العلماء والمشايخ وقبور الصّحابة والأولياء الصالحين. . . . ومما يثير الاهتمام في رحلة الغنامي موضوع طريق العودة من مصر إلى المغرب عن طريق البحر، ويبدو الغنامي من خلال هذا الموضوع شخصاً لا علم له بركوب البحر بسبب الخوف، ولذلك نجده قبل الإقدام على هذه الخطوة متردّداً يستشير بعض الفقهاء والعلماء كالشيخ سالم النفزاوي والشيخ محمد الصّواف[1].

إن ركوب البحر بالنسبة إلى الغنامي هو نتيجة كرامة من كرامات الشيخ محمد الصّواف، وليس وسيلة نقل فقط وهذا ما يعكسه الحوار الذي دار بينهما: قال الشيخ «اركب البحر إنك من الآمنين فقلت يا سيدي نخاف منه وهذا فصل الشتاء، فقال: لا تخف دركاً ولا تخشى، فأطعمني تمراً وحليباً وقال لي: اركب الآن فقلت له: يا سيدي غداً إن شاء الله، فقال لي: اركب الآن ولا تجلس ولو ساعة واحدة فامتثلت أمره وركبت في الحين»[2].

لقد غادر الغنامي ميناء الإسكندرية يوم 28 جمادى الأولى عام 1142هـ/ 1729م بحراً باتجاه مدينة الحامة التونسية ماراً بجزيرة كندية، فجربة، فصفاقس، فالمهدية، فالمنستير، ثم الحامة. وقد كان الغنامي يستغل دخول المركب لمراسي هذه المدن لكي يزور علماءها وأولياءها الصالحين.

أما في مدينة تونس التي قضى بها الغنامي فترة طويلة (65 يوماً)، فقد حرص على حضور مجالس العلم بالزيتونة، كما قام بزيارة معالم المدينة بما فيها قبور العلماء والصّلحاء والأولياء، وقد خرج الغنامي من مدينة تونس يوم 26 رمضان قاصداً مرسى تطوان الذي دخله في 24 شوال عام 1142هـ/ 1729م.

إن ركوب البحر من قبل الغنامي جعل رحلته الحجازية تنفرد وتتميز من بقية الرحلات المغربية التي كانت تفضّل طريق البر[3]. ومن بين مزايا الطريق البحري «الإطلالة على أرض الأندلس ويتم التعرف على مراسيه وثغوره المعمورة، وقد كانت من قبل موانئ أندلسية زاهرة

---

(1) نفسه، ص 20.

(2) نستثني من هذه الرحلات رحلة الرافعي التطواني الذي استعمل البحر في طريقه إلى الحج، انظر الرافعي التطواني «**المعارج المرقية في الرحلة المشرقية**»، مصدر سابق.

(3) الدكتور عبد الله المرابط الترغي، مرجع سابق، ص 1590.

في ظل دولة الإسلام بالأندلس، ورغم أن الغنامي لم ينزل بهذه المراسي فيكون وصفه لها أدق وأشمل إلا أن مروره بها عن قرب ومعاينة لمعالمها ووصفه لها في تلك الصورة قد فجر فيه إحساساً بالأسف عليها وذلك بالدعاء لها في بعض الأحيان بالإخلاء وجعل عاقبتها للإسلام[1]». فضلاً عن ذلك فإن رحلة القاصدين بركوب صاحبها البحر توفرّ لنا نموذجاً لعلاقة المغاربة بالبحر، وكيفية تعاملهم معه ومع أخطاره الطبيعية والبشرية[2].

رحلة الإسحاقي الوزير السيد الشرقي الإسحاقي[3]

تجدر الإشارة في البداية إلى أن هذه الرحلة تتميز من بقية الرحلات الحجازية للفترة نفسها بكون الرحالة الإسحاقي رجل دولة ووزيراً وعنصراً مهماً في وفد رسمي يضم زوجة السلطان اسماعيل العلوي، وحفيده المولى محمد. بمعنى آخر إن مهمّة الإسحاقي كانت تتجاوز الأهداف التي يسطرها في الرحلة، فهو مكلف مهمة ضمن وفد. وقد كتبت الرحلة للسلطان وبأمر منه، وهذا ما سوف يؤثّر في طريقة المشاهدة للواقع الشرقي، وبالتالي طريقة عرضه كما سوف نرى فيما بعد.

ثم تحدث الكاتب عن الاستعدادات للسّفر إلى الحجاز بعد أن أذن له بذلك السلطان وأمره بمرافقة والدته خناثة بنت بكار وولده الأمير الصغير محمد بن عبد الله. ويصف لنا الإسحاقي لحظات توديع السّلطان لهم وذلك يوم الاثنين من قصر الخليل من تانوت قريباً من زاوية الولي الصالح سيدي أبي زكريا الصبار، أحد الأولياء المشاهير بحضرة مكناسة.

بعد ذلك انتقل المؤلف للتعريف بنسب السيدة المباركة، فذكر بأنها عربية صريحة ونسبتها في العربية صريحة لأنها من صميم قبائل المفاخر، وهم من ظهر حسّان من عرب اليمن وأصل اليمانية من قحطان على ما تقرر عند أهل العلم بالأنساب أن العرب عدنانية وقحطانية»[4]. كما يعد مزاياها الكثيرة من أخلاق حسنة وآداب رفيعة وأيضاً المكانة المرموقة التي كانت تتميز بها لدى المولى اسماعيل حيث كانت له بمثابة وزيرة ذات رأي وكلمة مسموعين وكان يشاورها في بعض أمور الرعية.

(1) عبد الرحمن الغنامي، الرحلة، ص 24.

(2) الوزير سيدي الشرقي الإسحاقي، الرحلة مخطوط بالخزانة الملكية بالرباط تحت رقم 1428.

(3) نفسه، ص 18.

(4) محمد المنوني، **ركب الحاج المغربي**، مرجع سابق. صص 9 ـ 12.

ويصف لنا الإسحاقي خروج السيدة المباركة من دار الخلافة في يوم الجمعة 11 جمادى الثانية سنة 1143هـ، في أبهة من أبهات الملك باتجاه مدينة فاس بينما تأخر بعد السيدة المباركة بيومين لقضاء بعض الأغراض، وهكذا كان خروجه من الحضرة العلية بالله يوم 14 من الشهر نفسه بعد أن ودّع الأهل والأحباب، فوصل إلى فاس في يوم الغد، وأول ما قام به المؤلف في هذه المدينة هو زيارة المولى إدريس، كما توجه إلى مسجد الجامع حيث خطب الخطيب السيد البكري بن محمد الشاذلي خطبة توديع الحجّاج وذلك يوم الجمعة 17 من الشهر.

أما بالنسبة إلى الوفد[1] الذي رافقه السيد الشرّقي الإسحاقي بصحبة السيدة خناثة وحفيدها فكان يتكون من قائد الركب الحجازي السيد عبد الخالق عديل باعتباره المكلف الرسمي شؤون الحج، ومن ابن أخت المؤلف الطالب الفقيه السيد العربي بن محمد، ومن القاضي السيد بلقاسم بن الفقيه سيدي سعيد بلقايم العمري، ومن الفقيه السيد أحمد المكودي، ومن الشّيخ محمد بن محمد بن أبي بكر المرابط الدلائي، الذي توفّي بليبيا قبل الوصول إلى مكة، ومن مؤدب ولد السلطان السيد بلقاسم الأتسولي الذي وافته المنية في اليوم التاسع عشر من ذي الحجة بعد الانتهاء من مناسك الحج. وكان مع الوفد جماعة من عبيد البخاري لحماية الركب والدفاع عنه.

وكان خروج هذا الوفد المذكور من مدينة فاس يوم الخميس 25 جمادى الثانية كما جرت العادة أن يخرج ركب فاس في السابع والعشرين من جمادى الثانية أو الثامن والعشرين منها بحيث يستهل عليه رجب بتازة أو فوقها. ونزل الركب في بادئ الأمر بالولجة، بوادي سبو في انتظار بعض من خرجوا متأخّرين، واجتمع الكل في المكان المذكور يوم الجمعة، وقد ورد السلطان المولى عبد الله في خاصة حاشيته وزعماء دولته لتجديد التوديع لوالدته وللجميع، ثم عاد بعد ذلك إلى حضرته. ويصف لنا المؤلف يوم خروج الحاج من فاس وهو يوم موعود ومشهود.

بعد مغادرة الركب لولجة وادي سبو سلك عن طريق عنق الجمل تجنباً للطريق اليمنى لصعوبتها في الصعود خصوصاً وأنه كان قد نزل بها بعض المطر ليلة السبت كما يذكر الإسحاقي فأصبحت الأرض مهيأة للزلق ونزل بوادي أناون من بلاد الحيانية. وقد برع المؤلف في وصف جغرافية المناطق التي مر بها الركب باتجاه محروسة تازة كالوديان والمياه، كما

(1) الإسحاقي، الرحلة. ص 34.

وصف المشقة التي عاناها الركب في قطع عقبة مكارة، وفي تازة نزل الركب على العادة في النزول بهذه الديار، ويصف المؤلف عمران هذه المدينة من جوامع وأسواق، ويذكر بعض الصالحين المشهورين فيها. وبهذه المدينة خرج الخليفة بها والباشا بوديح في جريدة من الخيل واحتفلوا بقدوم الركب ولعبوا بالبارود فرحاً بالركب واحضر جميع ما تحتاج إليه أم السلطان من المؤونة وواسى من تعين عليه مواساته ومداراته من أهل الركب. وخرج أهل المدينة كذلك بهدية الباشا المذكور ووصل أيضاً أشياخ القبائل «تسول» و«البرانص» و«الجمايع». . . بهداياهم للسيدة، ففرحت بهم وصدّرت بهم كتباً إلى مولانا نصره الله بشكران صنيعهم[1]. وقد ذكر المؤلف لقاءه بتازة الفقيه الأديب عبد القادر الحصيني واجتماعه به، وفي آخر يوم من الإقامة بهذه المدينة هبت ريح قوية كادت تؤدّي إلى خسارة في الأرواح، ثم أذن الله للريح أن تهدأ في اليوم التالي فتمكن الركب من متابعة السير. وكان ارتحاله من المدينة المذكورة يوم الثاني من رجب من السنة وبعد المرور بوادي أبو الأجراف وببلد يسمّى بالفحامة ووادي القطف ووادي ملوية، كان النزول على تافراطة وبها تعرض أهل قبيلة الأحلاف للسيدة المباركة بمراكبهم وهودجهم يرغبونها أن تشفع لهم عند السّلطان، إذ كان وقع بينهم وبين قائد تازة «العبيد بوديح» منافرة ومناقشة تخوفوا من السلطان مغبتها مع ما يجمعهم به من المصاهرة وسابق الخدمة، فوافقت لهم السيدة على طلبهم هذا ووعدتهم بقضاء غرضهم، وكانت الرياسة لهذا العهد وقبله في تافراطة بأمر السلطان المولى إسماعيل في خيمة لأولاد حم بن كروم ويقابلونهم أحلاف كارت ورياستهم في خيمة عمر بن عزوز.

ومن تافراطة وبعد مسير غير قصير قاسى فيه الركب ريحاً عاصفة، وثلجاً وبرداً قارساً، كان النزول على بيار السلطان ثم بو الدروس وكان الجو لا يزال عابساً وأخذ الناس في هذه الديار باستقاء الماء لمرحلتين وفي بو الدروس توفّي الفقيه المسن السيد محمد بن أبي بكر المرابط الدلائي قدم مع الركب حاجاً فهجم عليه البرد ولم يحتمله فقضى نحبه ودفن ببوالدروس.

ومن هذه الأخيرة، اتصل المسير، ويصف لنا المؤلف خلال هذه المرحلة بعض العيون التي تنعم بمياه عذبة، كعين الحسيني التي استقى منها الناس ماء مرحلتين وهي حد الثلج في المرحلتين قبلها.

بعد ذلك نزل الركب بقرية المشرية فوجد الثلج بقمم جبالها، وكالعادة لعب الناس

(1) نفسه، ص 42.

بالبارود أمام الأمير الصغير، فما خرج أحد من سكان المشرية «كأنهم أموات قبحهم الله»[1].

ومن دار المشرية مر الركب بمواضع شتى كالمشط الأحمر، من بلاد المعمور ووادي طيفور ووادي الأشبور الذي يتوفر على معدن جيد من الملح الصافي بسفح الجبل المشرف على الوادي قبل أن يحط بقرية عين ماضي، ويصف الإسحاقي كثرة الزرع والخضر بهذه القرية، وقد اشترى الركب وباع بها. وفي هذه المرحلة نزل مطر غزير ما أمسكته الخيام، وقد خرج أهل البلد للقاء ولد السلطان، وأظهروا الفرح والسّرور واحتفلوا به احتفالاً كبيراً، ويذكر المؤلف أنه اجتمع بفقيه هذه القرية وأيضاً بقاضيها واتهمهما بالجهل لما رآه منهما من قلة المعرفة بأمور الدين والدنيا وكذلك من قلة الحشمة، ومن هذه القرية اتصل المسير فكان النزول قريباً من الأغواط، وهم قوم خبث يسيئون إلى الحجاج، ولم تجر العادة بالنزول على قريتهم، ومر الركب بقرب هذه القرية متجهاً نحو قرية دمد من بلاد الجريد، وهذه الأخيرة ما فيها ما يباع ولا يمتار.

بعد هذه المرحلة كان المبيت بقرب عبد المجيد وهناك أقبل الأمير السيد بوزيد العباسي للسلام على ولد السلطان سيدي محمد، وكان قد سبق الخبر إلى الركب بقدومه. ويتحدّث الإسحاقي عن المحاورة التي دارت بينه هو وبين السيد بوزيد حيث تكلم معه المؤلف نيابة عن الأمير الصغير، ويصف لنا الإسحاقي أيضاً كرم السيدة المباركة مع هذا الأمير العباسي.

ومن هذه الرحلات المتواليات نزل الركب المغربي بالتوميات فنزل عليهم بها ضباب كثيف تاه الناس فيه بعضهم عن بعض وتوقف الركب ساعة حتى لحق من ظل من الناس بالركب الذي واصل السير باتجاه سيدي خالد حيث كان مبيته.

ويصف لنا الكاتب مشهد هذا الوالي الصالح، كما تطرق إلى شرح اختلاف الناس حول هذا السيد هل هو خالد بن سنان العبسي نبيّ الله، وذكر في هذا الشأن بعض أقوال العلماء وكذا بعض الأحاديث النبوية والروايات.

وبعد الحديث الطويل عن هذا الوالي الصالح ينتقل الكاتب لوصف مشقّة الطريق والضباب الكثيف الذي نزل على الركب ببسكرة، كما يتحدث عن مزايا هذه المدينة من ماء ونخيل وأيضاً يصف سوقها وعمارتها وآثارها. هذا وقد أطنب المؤلف وأكثر في الحديث عن الحفاوة التي استقبل بها الأمير الصغير وجدته ببسكرة، حيث خرج قائدها وعاملها. ومن

(1) نفسه، ص 8.

بسكرة مر الركب على مشهد عقبة بن نافع، ويشير الرحالة هنا إلى تاريخه وبطولاته وأعماله، بعد ذلك اتجه الحجّاج إلى مدينة توزر الشهيرة قاعدة البلاد الجريدية، وكالعادة عندما يدخل المؤلف مدينة أو قرية ما يصف مياهها ومبانيها وغاباتها وعمارتها. وقد ذكر الإسحاقي قصيدة طويلة لأحد الشّعراء يصف فيها هذه المدينة، كما عرّف بتاريخها وبأصل أهلها وكيف تم افتتاحها واعتناقها للإسلام. . .

وقد لفت انتباه المؤلف لباس أهل توزر السواد فاستفسر عن ذلك من أحد فقهائها فقال له: «تلك عادتهم، النساء يلبسن السواد حالة السرور والرجال يلبسون البياض حالة السرور فإذا تغيرت الحال بالحزن والعياذ بالله لبس النساء البياض ولبس الرجال السواد»[1].

وبعد توزر كان التوجه إلى قابس التي تزخر بجغرافية متنوّعة كما تمتاز بصيد البر والبحر معاً فهي مدينة بحرية صحراوية، غير أن بها بعض المكاره مثل الوباء الذي ينتاب ساكنيها ويرجع ذلك فيقول المؤلف حسب بعض المؤرّخين لكثرة شجرة الدفلى بها فيكسب الماء بعض المرورة، وأيضاً حمية تضرب بأبدان سكانها ولذلك ترى وجوههم مصفرة باستمرار لكن ليس كل مياهها فاسدة إذ هناك بعض العيون التي تسلم من هذا الوباء كعين سلام وعين الأسر، ويذكر لنا المؤلف نص رسالة لأبي المطرف بن عميرة يصف فيها قابس، وكان هذا الأخير ولي قضاءها في أول مدة الخليفة المستنصر، وقد ورد في هذه الرسالة أن أبا لبابة الأنصاري أحد الصحابة مدفون بهذه المدينة، وحسب قول أهلها، ولم يكن مؤلفنا ليغفل عن هذا الموضوع حيث أطال الحديث عن هذا السيد المبارك وذكر قصته مع الرسول صلى الله عليه وسلم، وكيف وصل إلى هذه البلاد ونقل عدة أحاديث في هذا الشأن.

ومن قابس كان النزول على جزيرة جربة، وبالطبع يتحدّث لنا الإسحاقي عن تاريخها وأهلها وعمارتها. . . إلا أن الشيء الذي أثار انتباهه أو لنقل استياءه هو ذلك المذهب الفاسد الذي وجد عليه أهل جربة، فهم يقول الكاتب: «ينقسمون إلى قسمين بل فرقتين فرقة تعرف بالوهابية، وفرقة تعرف بالنكارة، وكلا الطائفتين خوارج غلاة في مذهبهم»[2]. وقد فتح هذه الجزيرة في بداية الإسلام رويفع بن ثابت وهو من الصّحابة ممن سكن مصر، وقد اختلفت المصادر حول مكان وفاته، بعد ذلك انتقل الكاتب لذكر بعض من لقيهم من العلماء والفقهاء بالقرب من هذه الجزيرة في مكان يسمّى بالزوارات، وهو عبارة عن قرى متجاورة يوجد قريباً

---

(1) نفسه، ص 76.

(2) محمد المنوني، المرجع السابق، ص 20.

منها موضع مشهورة يبيع من يجتاز به من الحجاج وغيرهم من النصارى، ولا تزال الركاب تحترس منه خوفاً من سرقة الرحال. أما اليوم يقول المؤلف إن هذه البلاد كلها مأمونة من هذا. ومن الزوارات اتجه الركب إلى الزاوية ثم زواغة طرابلس، فتراءت للحجاج قصور هذه المدينة وتسابقوا إلى الموضع المسمّى بالمنشية لاكتراء بعض الأغراض.

وقد لقي الأمير الصغير وجدته بطرابلس الغرب حين حلا بها استقبالاً حاراً خرج فيه للقائهم حاكم هذه الجهة وواليه مع جمع من أصحابه، وشارك فيه أهل البلد رجالاً ونساءً، كما شاركت فيه البحرية الطرابلسية بعدة طلقات من مدافع كبيرة، كما عادتهم في التسليم والتوديع، ولم يقف أمير البلد عند هذا الحد بل أقام على شرف الأميرين احتفالات فخمة، وقد استمر على هذه الاحتفالات مدة إقامتهما بطرابلس، وكذلك فعل في أوبتهما. ويعرف الإسحاقي بتاريخ طرابلس، فيورد أقوالاً كثيرة منقولة عن بعض المصادر التاريخية كالفافوش في أخبار قراقوش للسّيوطي وأيضاً البكري. . . كما وصف المؤلف المعالم العمرانية لهذه البلاد في عهده من مساجد، بنائها، وزخرفتها، وكذلك يذكر بعض قبور الأولياء الصالحين بها التي قام بزيارتها، هذا إضافة إلى بعض من لقيهم في المساجد منى فقهاء وأدباء. كان خروج الركب من طرابلس يوم السبت 8 من شهر رمضان ونزل أولاً بقرية تاجوري بعد ذلك اتجه إلى موضع يسمّى بالنقيرة ثم عبر ساحلاً كاملاً وصل الركب إلى مدينة لبدة، ومنها اتصل المسير فأصبح الناس بمصراته مدفن الولي الصالح أبي العباس سيدي أحمد زروق، وكان المؤلف يشتكي من وجع الركبتين منذ خروجه من فاس فعندما وصل إلى باب هذا السيد اشتكاه من ذلك الألم ومن ذلك الوقت رفعه الله عنه. ومن زاوية هذا الشيخ توجه الركب إلى مدينة سرت البرية ولم يكتف المؤلف بوصفه الشخصي لهذه المدينة بل أضاف وصف كل من البكري والعبدري لها.

بعد ذلك وصل الركب إلى برقة، ومن هذه الأخيرة اتصل المسير فمر الركب بعدد من المواضع كفم بزوز وعلوة الضبع وعين الغزالة وأيضاً مدينة النبابة وطبعاً وصف لنا الكاتب جغرافية جميع هذه الأماكن.

وفي يوم الخميس 19 من شوال من السنة المذكورة دخل الركب المغربي مصر ويذكر الكاتب أنه في هذا اليوم دار المحمل على عادة مصر ولكن فاتهم حضوره إلا من تعجل من الحجاج بقصد حضوره[1]، وكان أفراد الركب الفاسي كغيره من الركوب المغربية الأخرى

---

(1) الإسحاقي، ص 112.

يحضرون مهرجان المحمل المصري بالقاهرة، وكان غير واحد من المغاربة من أهل فاس وكذا من تونس من عادتهم أن يشاركوا عملياً في ذلك المحفل بحمل جانب من كسوة الكعبة المشّرفة، ومن المغاربة من كان لا يكتفي بالمشاركة في هذه الحفلة بل يذهب في مرافقة المحمل في طريقه من مصر حتى مكة[1].

وقد أكثر الكاتب من الحديث عن أخبار مصر من جميع النواحي فتطرق إلى جغرافيتها حيث ذكر عدد سكانها ومساحتها كما نقل بعض الآيات من القرآن الكريم التي تتحدّث عن فضائل مصر، وذكر أيضاً الآثار التي ورد فيها ذكر مصر، هذا وقد خصص المؤلف فصلاً كاملاً يتعلق بالآثار الموقوفة بهذه البلاد، ولم يفت الكاتب ذكر عجائب مصر القديمة من أهرام وغيرها، وقد اعتمد في ذلك على نصوص بعض المؤرّخين والعلماء والأدباء أمثال الجاحظ وابن عبد الحكم كما استدل أيضاً بأبيات بعض الشّعراء كابن السّاعاتي وسيف الدين ابن جبارة وأبي الفضل بن عبد العزيز. . . .

وبعد الانتهاء من تعداد عجائب مصر انتقل الكاتب لوصف جبل المعظّم الموجود بالقرافة، وكذلك جبل يشكر الذي بجامع أحمد بن طولون، ثم تحدث عن بعض من زارهم بمصر خصوصاً بالقرافة والقاهرة، حيث زار بهذه الأخيرة مسجد الأزهر ومسجد الحسين بن علي بن أبي طالب فوصف جميع هذه المزارات بدقة فائقة كما وصف بعض المجالس التي حضرها بمساجد مصر وما دار بها من مذاكرات ومناقشات.

وبما أن الكاتب أولى اهتماماً كبيراً للجانب الاجتماعي في هذه الرحلة فلم يفته حضور ليلة المولد النبوي ووصف ما يقع فيها من إيقاد الشموع والمصابيح والمشاعيل. . . ، على عادة المصريين في الاحتفال بهذه الليلة، وقد أعطى المؤلف مقارنة ما بين المدائح التي تذوكرت عنهم في هذه الليلة، وبين المدائح التي تذكر بالمغرب في مثل هذه المناسبة، كما وصف لنا الكاتب النيل في فيضه والعادات الجارية في مثل هذا اليوم.

وبمصر يذكر المؤلف أن السيد الشيخ أحمد البكري صاحب السّجادة عرض على ولد السلطان ليحضر مقعده وقد بالغ هذا الشيخ في الكرم وحسن الضيافة للأمير الصغير وتبادلا الهدايا فيما بينهما، كما تبادل الأمير الهدايا مع أولاد سيدنا عمر بن الخطاب، وتلك كانت عادة جارية لهم منذ عهد المولى إسماعيل.

---

(1) محمد المنوني، المرجع السابق. ص 21.

وقد حضر الركب يوم كسر النيل بمصر وهو يوم مشهود كما يقول وهو من الأيام المنتظرة إلا أنه وإلى جانب انبهار المؤلف بعجائب مصر وبآثارها... فهو لم يخف استياءه من بعض المظاهر التي شاهدها بمصر وما رآه من التزّهات والملاهي وديار الفساد، وأيضاً مما لاحظه من غش المصريين وطمعهم وجريهم وراء المال وانشغالهم عن أمور الدين خصوصاً منهم الفلاحين. هذا وقد لفت انتباه المؤلف انتشار ظاهرة الدخان والقهوة بكثرة في مصر لدرجة أصبحت فيها القهوة تتمتّع بحرمة تفوق حرمة المسجد، ولم يكتف الإسحاقي بوصف ما رآه بنفسه بل أضاف أيضاً ما ورد في وصف مصر في رحلة العبدري.

كان الخروج من مصر يوم الخميس 19 من شوال من السنة نفسها، وقد رافق الركب المغربي الركب المصري إذ كان أميره محمد باشا باي يرغب في ذلك لا سيما وفيه والدة السلطان وأيضاً ولده. كما أن الركب المصري أراد أن يتظاهر بالركب المغربي على شياطين العرب أهل القفر بالحجاز المتلصصين خصوصاً على الركب المصري الذي بينهم وبينه عداوة وهكذا انطلق الركبان، من البركة باتجاه الينبوع ويصف لنا الكاتب الطريق ما بين المرحلتين كما أشار إلى بعض المناطق التي مر بها الركب، ولم يفت الإسحاقي التحدث عن غزوة بدر عند مرور الركب بمكان وقوعها، وتحدث أيضاً عن غزوة حنين وغزوة ذي قار.

كان الدخول إلى مكة ليلة السابع من ذي الحجة الحرام فأقام الركب يومين بها، ويذكر المؤلف ما بهذه المدينة المنوّرة من المزارات والآثار المكرمات كما يصف المسجد الحرام والبيت العتيق، ويصف أيضاً مقام إبراهيم عليه السلام، وبعد ذلك يتحدث الكاتب عن الأشياء التي خص الله بها مكة من الخيرات والبركات، فيتحدث عن مختلف الثمار والفواكه، وأيضاً أنواع الجواهر واليواقيت والألبسة الهندية، ولم ينس كذلك ماء زمزم الذي يعتبر من أعظم بركاتها.

إن السيد الإسحاقي عندما وصل إلى هذه الأراضي المقدسة لم يكتف بأداء المناسك الدينية فقط، بل حاول أن يستفيد من علمائها وأن يتبرك من صلحائها وهذا ما يتضح جلياً من خلال زيارته ولقائه عدداً كبيراً من العلماء الأعلام وقد أجازه أحدهم، وهو محمد بن أحمد عقيلة، بعد ذلك ينتقل ليتحدث عن دخول السيدة إلى مكة، ويذكر الأعمال التي قامت بها هناك، وفي الأخير خصص الإسحاقي فصلاً خاصاً للفقه ولمناسك الحج، وفصلاً آخر لحدود الحرم حيث اختلف في أهلها ومن نصب انصاب الحرم الشّريف للمرة الأولى، كما كتب المؤلف فصلاً يتضمّن تفسير هذه المناسك وشرح معانيها وذلك على طريقة الشيخ

خليل. هذا وأورد الإسحاقي فصلاً خاصاً بالأسئلة التي تتعلق بفرائض الحج وفصلاً آخر فيما ورد من فضل البقيع المطهر.

وفي الأخير يذكر الكاتب خروجهم من مكة المشرّفة، وذلك يوم الجمعة السابع عشر من ذي الحجة بعد طواف الوداع من السنة نفسها. لا شك أن رحلة الإسحاقي قد كشفت عن إمكانياته الأدبية والعلمية، ولذلك جاء عمله متكاملاً يتضمّن معلومات تاريخية وجغرافية قيمة عن الطريق ومراحله وعن الشّرق وما يزخر به من معالم وآثار وعلماء. . . وبالنظر إلى قيمة هذه الرحلة فقد قام السلطان بتحبيس نسخة منها على خزانة القرويين عام 1156هـ/ 1743م ليطلع عليها كل راغب في معرفة الشّرق والطريق إليه.

أبو مدين الدرعي، رحلة أبي مدين الدرعي[1]

إن الدافع الأساسي والهدف المنشود لتأليف هذه الرحلة يأتي في إطار إيمان المغاربة المتوجهين إلى المشرق لأداء فريضة الحج ولقاء الشخصيات المثقفة من العلماء والفقهاء ووصف الأماكن المقدّسة عموماً وزيارات شخصيات دينية من الأحياء والأموات، وهذا يدل على أن الرحلة جمعت بين ما هو ديني وما هو علمي.

ومن الأمثلة التي تدل على أن الركب اهتم بالمجال العلمي لقاء أبي الدرعي عدداً من العلماء الذين أخذ عنهم في المجال الفقهي والديني وذلك من خلال قوله: «ذكر من اجتمعنا معهم من علماء المدينة المنوّرة على ساكنها أفضل الصلاة والسلام منهم الفقيه البركة العلامة السيد محمد بن الدقاق المغربي السلاوي وأجازني في جميع مروياته. . . العلامة الشيخ أبو بكر بن خالد المكي. . . وغير ذلك إجازة عامة من مشايخ عدة. . .» وغيرهم كثير. كما يمكن اعتبارها رحلة سياحية دينية لأن أكثرها يتعرض لزيارة ضرائح ومشاهد الصّحابة والعلماء والأئمة فضلاً عن الاتصالات مع الفقهاء الصّوفية والصالحين.

وهكذا نجد أن الدرعي كان هو الآخر ملماً بهذا الجانب حيث زار العديد من الأماكن المقدسة كمسجد قبا والبقيع إضافة إلى مساجد الفتح وعدد من القبور كقبر النبي صلى الله عليه وسلم وقبور الصحابة والأولياء كأبي بكر رضي الله عنهم.

---

(1) أبو مدين الدرعي، **رحلة أبي مدين الدرعي**، الخزانة العامة بالرباط تحت رقم ق 297، مع تذييلها بنصوص مشرقية بخطوط أصحابها ص 220 ـ ص 293. انظر محمد المنوني، **المصادر العربية تاريخ المغرب**، ج 1، مرجع سابق.

وإجمالاً فالرحلة في منتهى الأهمية بالنسبة إلى التاريخ الثقافي للمناطق التي مر بها المؤلف وكانت أحق أن تعتبر رحلات سياحية دينية لأنها كذلك والحج جزء منها ولو كان هدفاً لأصحابها.

اعتمد أبو مدين الدرعي في كتاباته لهذه الرحلة على سرد ما شاهده أثناء رحلته مستشهداً ومستعيناً بأقوال الصّحابة والتابعين وبأحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم وبعض الآيات القرآنية لتقوية موقفه وتدعيمه. وقد تضمّنت هذه الرحلة حسب تصميم المؤلف العناصر التالية: مقدمة وأربعة أبواب وكل باب يضم ثلاثة إلى أربعة فصول.

ففي مقدمة هذا المخطوط تناول المؤلف بعض فضائل الحج مدعماً قوله: «من حج هذا البيت فلم يرفث ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه[1]»، و«قوله صلى الله عليه وسلم» العمرة إلى العمرة كفارة لما بينهما والحج المبرور ليس له جزاء إلا الجنة[2] باعتبارهما يشكلان العنصر الأساسي في هذه الرحلة. كما استعرض كذلك في هذه المقدمة ما يحتاج إليه الحاج من مستلزمات في سفره الطويل، مع ذكر ما يمكن أن يعول عليه، إضافة إلى أخذ الحيطة والحذر من اللصوص، والبحث عن الرفقة وإعداد العدة للسفر بما تلزمه الطريق من ركوب أو أموال واستعداد نفسي وبدني وتوديع الأهل والأصحاب.

أما في الباب الأول فقد تطرق في فصله الأول إلى ذكر بعض المشاهد والمراحل التي قطعها منذ الخروج من الوطن في 19 جمادى الأولى عام 1152هـ وما سببه من لوعة وشوق إلى الأهل والأحباب متابعاً سيره في أرجاء الوطن سارداً بعض الأماكن التي حل بها أو صار عليها الركب، إضافةً إلى ذكر المراحل اليسيرة والعسيرة التي عاناها الحجّاج إلى أن وصلوا إلى طرابلس.

أما الفصل الثاني من هذا الباب: نجد الرحالة يذكر المراحل من طرابلس إلى مصر والأشواط التي قطعها الركب للوصول إلى المكان المنشود، مروراً بأماكن الأعراب التي شكلت الهاجس الوحيد في نفوسهم على طول الطريق كعرب أولاد علي وعرب الجبل الأخضر. وقد استغرقت هذه الرحلة 48 يوماً إضافة إلى الأماكن التي زارها الشيخ أو تبرك بها.

أما الفصل الثالث فقد ذكر كيفية خروج الركب من مصر، والمراحل التي قطعوها إلى أرض الحجاز كقوله: «وارتحلنا في حفظ الله بعدما أقمنا سبعة أيام بمصر»[3]، وذلك بعد

(1) نفسه، ص 26.

(2) نفسه، ص 27.

(3) نفسه، ص 99.

زيارة العديد من السادات الشافعيين والمالكيين وغيرهم حيث واجه الركب مشاكل عديدة منها صعوبة المسير بين العقبات والأراضي القفرة والموحشة على رأسها التيه والتي يقول فيها المقريزي في رحلتنا هذه: «لا يكاد الراكب يصعد فيها لصعوبتها... وفيه غرق فرعون وفيه تاه بنو إسرائيل أربعين سنة...»(1) حتى الوصول إلى الحجاز، والوصول إلى المسجد الحرام، وما قاموا به من شعائر، وما ينبغي قوله في هذا المقام.

أما في بابه الثاني فقد تناول في فصله الأول كيفية تأدية الحجّة الأولى والحديث عن المناسك والأشواط التي قطعوها من إحرام، والوقوف بعرفات، والطواف والسعي بين الصفا والمروة، لأنها من الأركان التي قام عليها الحج منذ أن شرعه الله للناس.

أما في الفصل الثاني فقد ذكر المؤلف خروج الحجّاج من مكة المشرّفة، وذلك بعد قضاء المناسك إلى المدينة المشرفة قاطعاً كذلك أشواطاً في الحديث عن المراحل والمصاعب التي واجهها الركب في طريقه من لصوص كعرب عسفان، الذين كانوا أعداء الركب المصري كقوله: «إن المغاربة ليس بيننا وبينهم إلا الخير وأردناكم أن ترحلوا وتخلوا بيننا وبين المصري فإنه تعدى علينا»(2)، إضافة إلى زيارة العديد من الأحياء والأموات.

أما الفصل الثالث: فقد تناول فيه مدة مجاورة المدينة المنوّرة، وذكر الصلاة بالمسجد النبوي والأماكن التي صلى فيها، والآبار التي شرب منها صلى الله عليه وسلم، والأماكن التي جلس بها للتبرك، إضافة إلى زيارة الأماكن المقدّسة كالبقيع وزيارة عدد من المشاهد والمساجد والقبور، كقوله: «وقد زرت هذه المشاهد كلها والحمد لله»(3).

ويصاحب في الغالب هذه الرحلات اتصالات علمية بعلماء المشرق والاستفادة منهم حيث نجد هذه الرحلة غنية بالإجازات، من الذين أخذ عنهم الدرعي في المدينة المنوّرة السيد محمد الدقّاق المغربي السلاوي الذي أجازه بجميع مروياته والشيخ أبو بكر بن خالد المكي... وغيرهما كثير وذلك لتوسيع دائرة معارفه حيث يمثل عنصر التواصل العلمي الأكثر إثارة في أعمال الرحلات الحجازية.

ثم انتقل إلى الفصل الرابع من هذا الباب، وذكر الرجوع إلى مكة المشرفة، وذكر كيفية الحجة الثانية ومجاورتهم بها، والمشاهد التي وصلوا إليها، وذكر الكعبة المشرفة والحج والمقام، وزمزم ودار أم المؤمنين خديجة رضي الله عنها.

---

(1) نفسه.
(2) نفسه، ص 138.
(3) نفسه، ص 149.

أما الباب الثالث فقد تضمّن الحديث عن الرجوع إلى الوطن والتوجه إلى المغرب وفيه ثلاثة فصول:

ففي فصله الأول تحدث وتناول المؤلف لحظة الوداع للبيت الحرام والشّوق والحنين يغمر قلوب الحجاج لفراق هذا المقام واصفاً طريقه في اتجاه مصر وما عاناه الركب من قساوة الظروف الطبيعية، ولا سيما رياح الشوم مروراً بالعديد من الأمكنة المقدّسة للوداعة حيث يدرج في هذا المضمار بعض القصائد الشعرية واصفاً الحالة التي كانوا عليها وهم يخرجون مودعين البيت، كما يصف طريقة خروج الركب حتى الوصول إلى مصر.

أما الفصل الثاني: فهو يدرج لنا خروج الركب من مصر إلى طرابلس وما عاناه أثناء الرحلة من مشقة وعلى رأسها الغلاء ولا سيما بدرنة لانتشار الوباء بها، كما يسرد لنا الأماكن التي مر بها الركب، والأماكن الغنية والفقيرة من الموارد المائية التي شكلت الحكاية الأساسية على طول الطريق لاعتبارها رحلة برية. كما يذكر غرائب أهل هذه المدينة. وبعض الإجازات عن مشايخ وأئمة هذه البلاد إلى أن وصلوا إلى طرابلس.

أما الفصل الثالث والأخير فقد تناول فيه المؤلف طريق الركب من طرابلس إلى الوطن «المغرب» واصفاً المشاهد التي يمر بها، وواصفاً كذلك حالة الأعراب الفارة من الجوع كقوله «وأحياء العرب تزيد علينا في كل يوم فارين من الجوع والمعاناة التي واجهت الركب على طول الطريق كالمطر الشديد حتى صار الركب أضعاف ما كان»[1]. والبرد والثلج إضافة إلى قلة الماء حيث كانوا يلجأون إلى قراءة البردة واستعمال اللطيفة الصغرى والكبرى وذلك حتى يفرج الله عليهم، إضافة إلى حصوله على عدد من الإجازات حتى دخولهم إلى الوطن، حيث يصفون الحالة التي وجدوا عليها وخصوصاً مدينة فاس من جراء الفتن تكاد تكون فارغة من الناس حسب وصفه ما عدا رجلاً واحداً يتوضأ في صحن المسجد.

حيث يقول في رحلته: «وفي الصباح خرجنا نمشي في أزقة المدينة فألفيناها قريبة من الخلاء لا بجلاء أهلها عنها من الفتن نسأل الله العافية وأكثر حوانيتها وأسواقها خالية وتوجهنا إلى القصبة فدخلناها مع العتيق الذي ببابها فألفينا أثر الخراب عليه يلوح... ولم نر به سوى رجل واحد توضأ في صحنه فتعجبنا من ذلك...»[2] هذا وإن دل على شيء فإنما يدل على

(1) نفسه، ص 234.
(2) نفسه، ص 255.

الحالة السياسية في تلك الفترة التي طبعتها كثرة الفتن. وهكذا استقر الوصف والسرد حتى وصلوا إلى المدينة، إذ يصف كذلك الترحاب والفرح والتكريم من طرف أهل البلاد وتلك عادة العرب والميزة التي طبعتهم ولا تزال تطبعهم.

وأخيراً يشير إلى سنة نهاية تأليف هذه الرحلة عام 1156هـ، وذلك عشية يوم الجمعة الخامس عشر من ذي الحجة.

وهكذا نجد هذه الرحلة خصصت الجزء الأكبر منها للحديث عن الحجاز والعمرة وغير ذلك من المسائل الدينية لذلك كانت أحق أن تعتبر رحلة حج.

رحلة الحضيكي محمد بن أحمد الحضيكي[1]

لقد استهل الحضيكي رحلته بتحديد الهدف من كتابتها فصرح بالتالي: «ذكر جماعة من لقيناهم من العلماء في الحضر والسفر رجاء من الله عظيم البركة وشمول الرحمة عند ذكرهم والانخراط في سلكهم لوفور محبتي لهم ولعظيم شوقي لذلك[2]». وبعد أن استعرض أشياخه المغاربة قال: «وهنا انتهى ذكر من ذكر من الأشياخ ولا أطيق حصرهم. . . ولنشرع في ذكر ما لقيناه في سفرنا للحج وبعض مراحله»[3]. ولم يخف الحضيكي أن الحج لم يكن يخطر له ببال على الرغم من شدة شوقه إلى زيارة البقاع المقدّسة وإمكانياته المادية لا تسعفه، وأن ابن عم له هو الذي سدد له النفقات في آخر لحظة والناس على أهبة السفر[4]. وقد تحرك الركب نحو سجلماسة فالقنادسة لينطلق منها في طريق اعتاد الحجّاج أن يسلكوه مروراً بأقاليم الشمال الإفريقي عبر مدن وقرى عدّدها ووصفها كعين ماضي بمراكز كثيرة في طليعتها بولاق والسويس، ومنها عبر إلى أرض الجزيرة العربية مروراً بمواقع ذكرها كبئر الصعاليك والعقبة والشرافات فبير الدركين الذي ذكرناه حد الحجاز من جهة الغرب، ومنه انتقل إلى الوراء فالنبط ووادي النار والخضر والينبوع وبدر حنين والبزوة ورابغ الذي توقف فيه وأحرم ثم أخذ طريق الجحفة ومديد وعقبة السكار وكديد وعسفان، ومر الظاهر ووادي فاطمة وذي طوى فمكة المكرمة، وبعد أن أدى المناسك وقف قليلاً عند هذه المدينة ليتحدث عنها وعن الكعبة

(1) محمد بن أحمد الحضيكي، **الرحلة الحجازية**، مخطوط (ضمن مجموع) تحت رقم 896، بالخزانة العامة بالرباط، توجد نسخة أخرى وهي مخطوطة بالخزانة الحسنية بالرباط، تحت رقم 405 تقع في 55 صفحة.

(2) نفسه، ص 1.

(3) نفسه.

(4) نفسه، ص 9.

وعن مناسك الحج وعن المشاهد والقبور وإمكان المجاورة بمكة مستشهداً بنصوص القرآن والحديث وأقوال الفقهاء مع اللجوء إلى تحليل بعض الأحاديث ومدى صحتها كما فعل حين أورد الحديث النبوي المتعلق بالحجر الأسود «ليبعثن هذا الحجر الأسود يوم القيامة له عينان يبصر بهما ولسان ينطق به يشهد على من أسلمه بحق»[1]. وانتقل بعد ذلك إلى المدينة المنوّرة ليتحدث بنفس علمي هادئ وطويل عن الزيارة، ففي المدينة راوده أحد أصحابه السوسيين بالمجاورة ولكنه استعظمها وأبدى عزمه عليها في مصر وفي ذلك قال: «وعزمت عليها بمصر لما علمت من سوء حالي وخبث نفسي لا أطيق المحافظة ورعاية الحرمة في ذلك الجانب العظيم والمقام الجسيم». وفي مصر التحق بالأزهر للدراسة وهو جامع لم يفت المؤلف أن يقف عنده وقفة قصيرة كما وقف للحديث عن النيل والأهرام التي أنهى بذكرها رحلته. وقد عني الحضيكي في هذه الرحلة بتقديم العديد من المعلومات الجغرافية والتاريخية الدقيقة ولفت النظر إلى بعض الملاحظات الاقتصادية والاجتماعية فضلاً عن المادة الفقهية التعليمية التي قدّمها في عرضه لمناسك الحج، فهو في كل مرحلة يعرف بموقع وحد هذا الموقع كقوله: «ثم نزلنا خلاء يعرف ببير الدركين قيل إنه حد الحجاز من جهة الغرب»[2]، وكقوله عن النمرة وهي «حد عرفة من جهة مكة»[3]، وهو في جميع الأماكن التي مر بها الركب مهتم بقضية الماء وهي حيوية بالنسبة إلى الحجاج، والماء هو ملح أجاج يسهل شربه وبعضه أشد ملوحة من بعض. وشوهد في استعراضه لمختلف المراحل والمواقع يعطي البيانات الجغرافية والتاريخية اللازمة كقوله عن ينبوع بدرخين «ثم نزلنا الينبوع وهي قرى كثيرة ذات الحصار داخل ومياه وقيل انهاض من مدينة الرسول صلى الله عليه وسلم وأقمنا فيه يوماً وماؤه حلو طيب وهي مرسى تخرج فيها أقوات أهل المدينة على سكانها أفضل الصلاة والسلام وتحمل منهم وإليهم ثم نزلنا وراءه ثم ارتحلنا ومررنا جبلين عظيمين من رمل واستبق الناس فوقهما يستمعون صوت طبل يضرب هناك لأجل نصرته صلى الله عليه وسلم والفرح بها فأخبرنا بعض من صعد ذلك الجبل أنه سمع صوتاً هائلاً يشبه صوت طبل الحرب وذلك مكان وقعة بدر التي نصر الله بها الدين وقد اختلف العلماء في سماع ذلك الصوت فمنهم من يثبته وقال إنه يسمعه هناك دائماً يوم الاثنين والخميس وفي غيرها سمعه أحياناً»[4].

---

(1) نفسه، ص 23.
(2) نفسه، ص 17.
(3) نفسه، ص 19.
(4) نفسه.

وكان اهتمام الحضيكي بالجانب التاريخي كبيراً وخصوصاً ما يتصل منه لا بالرجال حيث نجده يلتفت إليه وهو لما يزل بعد في المغرب، ففي سجلماسة تحدث عن شيخ من شيوخ الوقت عظيم الشأن والقدر طويل الباع في علوم الشّريعة وله يد بيضاء في علوم القرآن يزوره الناس من بلاد بعيدة ملازم للخلوة لا يخرج منها إلا أحياناً خضعت له رقاب الجبابرة والعامة وسلمت له العامة والخاصة في العلوم والعمل ونشر صيته في الغرب والشّرق. . . وفشا على ألسنة أهل سجلماسة أنه كان من تلامذة البقري أستاذ مصر يجود عليه القرآن في جامع الأزهر بمصر وهو في بلده سجلماسة والبقري في داره بمصر وسألنا عن ذلك ولم نسمع من ينكر معهم[1] «ولا بد أن يهتم الحضيكي بهذا الجانب طالما أنه صرّح في أول رحلة أن الهدف منها هو ذكر رجال العلم وأشياخه من المغاربة والمشارقة، وفي نطاق اهتمامه بالجانب التاريخي نجده لا يمر بقرية أو مدينة دون أن يزور أضرحة المساجد والبقاع على حد ما فعل حين استعرض قبور البقيع، وكذلك حين عدد مزارات مكة أولهما البيت الذي ولد فيه الرسول صلى الله عليه وسلم، وقد جعلته الخيزران جارية المهدية مسجداً يصلي فيه وأخرجته من الدار إلى الزقاق الذي يقال له زقاق المولد والثاني منزل خديجة عليها السلام الذي كان يسكنه الرسول صلى الله عليه وسلم وخديجة وفيه ولدت أولادها منه صلى الله عليه وسلم وفيه توفّيت خديجة رضي الله عنها ولم يزل النبي صلى الله عليه وسلم مقيماً به حتى هاجر فأخذه عقيل ثم اشتراه منه معاوية فجعله مسجداً يصلي فيه وبناه والثالث مسجداً في دار الأرقم عند الصفا يقال لها دار الخيران. . . »[2].

ويتضح ميل صاحب الرحلة إلى تقديم معلومات عن البقاع التي زارها في مثل قوله عن المسجد الحرام «اعلم أن المسجد الحرام كان صغيراً ولم يكن عليه جدار وإنما كانت الدور محدقة به» وشبيه قوله عن المنبر: «وإنما منبره صلى الله عليه وسلم فقد احترق في جملة حريق المسجد سنة أربع وخمسين وستمائة. . . . المنبر الموجود الآن ليس له فضيلة منبره صلى الله عليه وسلم»[3].

أما الجانب الاقتصادي فإن الحضيكي قدم بعض الملاحظات التي انتبه إليها، كقضية العملة المحلية وضرورة تحويلها إلى ذهب. وكبعض السلع القابلة للتبادل والمقايضة، وفي

(1) نفسه، ص 26.
(2) نفسه.
(3) نفسه، ص 29.

ذلك يقول: «ولك أن تعرض دراهمك بالذهب فإنه هناك أرخص ومسكوكاً مما استقبلته إلى بلاد الشرق، وفيه فائدتان يروج في كل بلد أمامك وتصيب منه عرضك. . .»[1].

ومما يدخل في الجانب الاقتصادي ما ذكر بأن الحجّاج بعد أن انحرفوا وانفضوا «أظهروا من الزينة والحلي والحلل وأنواع الملابس ما لا عين رأت ولا أذن سمعت من نسج اليمن والعراقيين والهتن والروم. . .»[2].

والرحلة بعد هذا غنية بالارتسامات الاجتماعية على حد قوله عن أهل مكة بأنهم «أهل كرم وجود وجوههم مسفرة ضاحكة مستبشرة وألوانهم إلى الأدمة ناظرة»[3].

بلوغ المرام بالرحلة إلى بيت الله الحرام لعبد المجيد الزبادي[4]

إن انتماء رحلة بلوغ المرام إلى صنف الرحلات الحجازية يحتّم بالضرورة أن يكون موضوعها العام هو تأدية فريضة الحج والقيام بالمناسك وزيارة قبر النبي عليه السلام، غير أننا نستطيع أن نتبين موضوعاً آخر يهيمن على الرحلة عبر كثير من فصولها وهو لقاء العلماء والاستفادة من علومهم ومعارفهم، بالإضافة إلى هذا وذاك لاحظنا أن الرحلة تكثر فيها زيارة ضرائح الراحلين من العلماء والصّلحاء والتوسل بهم وهذا موضوع ثالث في الرحلة له أهمّيته وله أسبابه ودوافعه.

يعتبر الحج الدافع الديني الرئيسي للرحلات المغربية اتباعاً لأمره تعالى ﴿وَأَذِّن فِى ٱلنَّاسِ بِٱلْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِن كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ لِّيَشْهَدُوا۟ مَنَٰفِعَ لَهُمْ﴾[5]، وإيماناً بمضمون هذه الآية الكريمة وجدنا ركوب الحجيج المغاربة لم تتوقف منذ أزمان بعيدة عن التقاطر على الأمكنة المقدسة بالحرمين الشريفين، إن رحلة الزبادي جاءت في ظروف عصيبة شهد المغرب خلالها فتناً وأهوالاً عديدة فكان ركب الحاج يضطر إلى تأجيل رحلته المرة تلو الأخرى مثلما وقع لركب رحالتنا حيث لم تتحقّق له هذه الأمنية إلا في سنة 1158هـ/ 1745م أي قبل وفاته بخمس سنين، بعد إحلاله من المناسك وتوديع البيت الحرام يشد الزبادي

(1) نفسه، ص 11.

(2) نفسه، ص 20.

(3) نفسه، ص 21.

(4) عبد المجيد الزبادي، **بلوغ المرام بالرحلة إلى بيت الله الحرام**، مخطوطة بالخزانة العامة بالرباط تحت رقم 398 ك.

(5) سورة الحج، الآية 27.

الخطى نحو المدينة المنوّرة لزيارة قبر النبي صلى الله عليه وسلم، فالحج اقترن في أذهان المغاربة بهذه الزيارة حتى طغى هذا المفهوم على ما فيه من حب وشوق على حب مفهوم الحج الأصيل الذي هو أداء المناسك في وقت معين وأماكن معينة.

ويحتل طلب العلم ولقاء العلماء حيزاً مهماً من الرحلة له صلة بالباعث الديني للقيام بالرحلة أو هو نتيجة له لأن طلب العلم مرغوب فيه مثاب عليه في الإسلام، ففريضة الحج لم تمنع الزبادي من الاتصال بعلماء الحرمين الشّريفين، فاجتمع بعدد من العلماء «. . . وقد اجتمعت بالمشار إليه في هذا الزمان الخير الناسك المسن البركة المقتدى به في السكون والحركة والسّيرة السنية والهيئة السنية سيدي عبد الخالق أسماه الله وأعاد علينا من بركاته وكناني أبا السرور وصافحني ودعا لي بخير نسئل الله تعالى دوام النفع بذلك آمين. . . »[1].

كما جلس إلى عدة علماء آخرين وأخذ عنهم. ولا مجال هنا لذكرهم كلهم «. . . سادسهم الشيخ محمد بن سالم الحفناوي الشافعي الفقيه المحدّث الصّوفي الخلوتي جلست في مجلس إقرائه للجامع الصغير. . . »[2].

لم يفتأ الزبادي منذ خرج في وجهته إلى الحج يتردّد إلى ضرائح الأولياء والصلحاء تيمناً بتقواهم وولائهم وتصرّفهم وبركتهم ولن نتحدث هنا عما يقال من انحراف ظاهرة التوسل بالأولياء عن أصول العقيدة السلفية لأن هذه الظاهرة كانت منتشرة في العصر الذي نشأ فيه الزبادي. فالتردد إلى المزارات ليس وليد الفكر والثقافة فحسب، بل هو تعبير عن حالة من حالات الذات التي لم تهدأ فيها النفس ولإقراره الوجدان أمام تعاقب الفتن، ولا بد من اللجوء إلى واحة روحية تستريح فيها النفس وتستعيد فيها صفاء الرؤية وعدالة الوجود.

وقد وقف الزبادي بمصر على رسالة الشيخ عبد الوهاب الشّعراني مشتملة على مدافن الأئمة من آل البيت «. . . واعلم أن من جملة صلتنا لرحم النبي صلى الله عليه وسلم أن نزور كل قليل من دفن ببلدنا من قريته الأقربين الذين ذاع وشاع أنهم من ذريته»[3].

وعن فائدة زيارة ضرائح الراحلين من العلماء يقول الزبادي: «. . . فائدة ذكر هؤلاء الذين وقفت على ضريحهم الاستلذاذ بذكرهم إذ هم أحباء الله حبيب الحبيب حبيب واستمطار الرحمة عند ذكرهم تنزل الرحمات وتعليم الجاهل وتنبيه الغافل. . . »[4].

(1) عبد المجيد الزبادي، **بلوغ المرام**، ص 290.
(2) نفسه، ص 366.
(3) نفسه، ص 255.
(4) نفسه، ص 306.

إن تسمية الرحلات المشرقية بالحجازية يستدعي أن تكون ذات فوائد علمية ودينية، وبالرجوع إلى الرحلة نلاحظ أنها تزخر بالكثير من هذه الفوائد ويمكن أن نجمل الحديث فيما يلي:

- **علوم الحديث**: لقد حفلت الرحلات المغربية عموماً والحجازية منها خصوصاً بالحديث الشّريف ومن الرحالة من يجعله هدفاً أساسياً من أهداف الرحلة، وقد حرص الزبادي على الأخذ بالأحاديث المسموعة مثلاً أن يكون جميع رواة الحديث قد اشتركوا عند سماع ذلك الحديث في قول أو فعل أو حالة عن النبي صلى الله عليه وسلم أو عن أول رواته الأجلاء... ومن الأحاديث التي وردت في رحلة الزبادي ما نصه «... ما بعثني الله به من الهدى والدين كمثل أرض أصابها مطر فكان منها قيعان أنبتت العشب والكلأ وطائفة قبلت الماء مشرب الناس وسقوا وكان منها أجاديب لا تمسك ماء ولا تنبت كلأ الحديث انظر لفظه وتمامه في البخاري وغيره...»[1].

  وكقوله عليه السلام «... ملعون من انتسب إلى غير أبيه»[2].

- **علوم الفقه**: بالنسبة إلى بلوغ المرام طرحت قضية فقهية أساسية تتمثل في شرب الدخان ويقول الزبادي «... وقد اولع به أهل هذا الزمان في غالب الأوطان خصوصاً أهل المشرق والحبشان والروم والسودان وغيرها من البلدان...»[3] وقد شغلت هذه القضية العلماء في هذه العصور وأفتى فيها الكثيرون وألف في شأنها العديد من التآليف وقد عكست الرحلات المغربية هذا الجدال كرحلة الهشتوكي ورحلة العياشي ورحلة ابن ناصر ثم رحلة الزبادي بعدهم. وقد عقد رحالتنا لهذه القضية فصلاً خاصاً يتضمّن أفكاراً واجتهادات كثيرة وتعليقات على آراء غيره، وإذا كان العديد من الفقهاء لم يتجرؤوا على التحريم لما يخشونه من التحليل والتحريم بدون نص من الشارع أو قياس مقبول مسموع فإن الزبادي على العكس من ذلك انتهى، به اجتهاده في الموضوع إلى التحريم المطلق حيث يقول «... اعلم أن هذه العشبة الخبيثة لا يجوز سف دخانها ولا استنشاق سحيقها...»[4].

---

(1) نفسه، ص 374.
(2) نفسه، ص 445.
(3) نفسه، ص 316.
(4) نفسه.

ويرى الزبادي أن الأسباب التي تقتضي التحريم كثيرة ومتعدّدة وأهمّها أن هذه العشبة ظهرت في زمن انقطع فيه الوحي، وقد أتى الزبادي بجملة من الأحاديث في هذا السياق حيث ألحق الشيء في الحكم بما يماثله، يقول في رحلته قال الله تعالى «ليميز الله الخبيث من الطيب ويجعل الخبيث بعضه على بعض فيركمه جميعاً فيجعله في جهنم»[1]. وكما يقول عن هذه العشبة «منها أنها خبيثة والمؤمن طيب فبينهما تضاد...»[2]. وحديث الزبادي عن الدخان جعله يطرق مواضيع أخرى يرى أن لها علاقة صميمة بالموضوع كالصوم وما يبطله وفائدة الفطر على التمر والرطب أو الماء وكالطيب والسّواك، هذا الأخير يقول عنه الزبادي «... على أنه في التحقيق سنة مؤكدة إذ جمع أوصاف السنة كلها إذ فعله النبي صلى الله عليه وسلم وأظهره وواظب عليه وأقربه ورغب فيه وأما قوله لولا أن أشق على أمتي لأمرتها بالسّواك عند كل صلاة فالمراد لأمرتهم أمر وجوب...»[3].

- **التصوف:** هذا الجانب يتضخّم أو يتضاءل حسب شخصية الرحالة وحسب اهتماماته الروحية، وهذا الجانب الوفي غالباً ما يعكس معتقدات المؤلف ودرجة صفاء هذه المعتقدات ومن مزايا هذه الرحلة من الناحية الصّوفية نقل المعلومات والأخبار عن الطرق الصّوفية وعن رجالاتها وشيوخها والأخذ بها على سبيل الرواية والتبرك، يقول عبد المجيد الزبادي: «... ومما امتن الله به على من عرفنا من أسلافنا وعلى الموجود لأن منا محبة الصالحين والعلماء العاملين والصوفية الكاملين وصحبتهم... والانتماء لطريقتهم والانخراط في سلك فريقهم...»[4].

إن المتمعن في مسلك الزبادي يجده هاوياً لجميع أصناف الطرق وأسانيدها وإجازاتها، فنجده يذكر عدداً من طوائف الصّوفية القادرية والرفاعية والسّهروردية والشّاذلية والأحمدية والبرهانية والنقشبندية والخلوقية والبكرية والوفائية والجزولية والزروقية والشناوية والعجمية والششترية والمحمدية والغوثية وغير هذه ممن لا شهرة له كثير...[5].

لقد اهتم عبد المجيد الزبادي بالجوانب التاريخية في رحلته ويمكن أن نلتمس مظاهر الكتابة التاريخية في رحلته من خلال العناصر التالية:

---

(1) نفسه.

(2) نفسه.

(3) نفسه، ص 319.

(4) نفسه، ص 460.

(5) نفسه، ص 407.

● **التراجم**: وهما قسمان في الرحلة، القسم الأول يتعلق بتراجم الراحلين أما القسم الثاني فهو متعلق بتراجم الأحياء من العلماء والمشايخ الصّوفية.

أ - **تراجم الراحلين**: يشمل هذا الجانب حيزاً مهماً من الرحلة فقد اعتنى الزبادي بترجمة العديد منهم وتتشابه هذه التراجم مع الكتابة التاريخية، وكذا كتابة طبقات الصوفية من حيث القصد الايديولوجي العام أي المحافظة على هدف تعاليم الإسلام الداعية إلى الوحدة، ومن أهم الأئمة الذين ترجم لهم الزبادي هناك الإمام الشافعي«... ومما ذكر من خبره أن أمه أزدية وأنه ولد بغزّة سنة خمس ومائة وتوفّي بها...»[1].

ب - **تراجم الأحياء من العلماء**: لقد جعل الزبادي من لقاء العلماء والشيوخ والاستفادة منهم والحصول على فهارسهم وأسانيدهم وإجازاتهم هدفاً أساسياً من أهداف رحلته لذلك نجده يعقد باباً خاصاً في رحلته للحديث عن من لقيهم من العلماء خلال إقامته بمصر بعد رجوعه من الحج سماه «ذكر من لقيت بمصر من العلماء والصالحين نفع الله بهم آمين...»[2]. وقد كان المؤلف في بعض هذه التراجم لا يكتفي بذكر الأحوال المألوفة للمترجم وهي التي تتعلق ببيئته وأخلاقه وثقافته، بل يلقي الضوء على النواحي العقلية والمزاجية للمترجمين مما يجعلها ذات أهمّية خاصة تنفرد بها.

● **الأحداث المعاصرة**

عاين الزبادي أنواعاً شتى من الفتن والاضطرابات التي أعقبت وفاة المولى اسماعيل، وقد سبقت الإشارة إلى هذه الفتن والأهوال، وهكذا نلاحظ اهتمامه بالأحداث التاريخية المختلفة ونقلها بصدق وأمانة حيث أمدنا بنظرة مركزة من الأوضاع السياسية المتدهورة التي عرفها المغرب بعد وفاة المولى اسماعيل فنجده يتحدّث عن حصار فاس حيث يقول «... وفي أثنائها عند سيدي علي بن مسامح صح عندنا الخبر بحصار فاس فضاقت من ذلك الأنفاس...»[3]. نجده يتحدّث عن أحوال فاس عند وصوله إليها «... أنخنا في فاس الجمال وحططنا بها الرحال وقصدنا الدار وألقينا عصا التسيار لكن وجدنا بها من الفتن والأكدار ما يسهل في جنبه التقلب في الفيافي والقفار...»[4].

---

(1) نفسه، ص 258.

(2) نفسه، ص 307.

(3) نفسه، ص 433.

(4) نفسه، ص 435.

نعترف بأن هذه المعلومات لا ترقى إلى درجة الوثيقة التاريخية، ومع ذلك يبقى الاقرار بأهمّيتها على اعتبار أنها تشكل مصدراً من مصادر التاريخ في جوانبه الحضارية والسياسية والاجتماعية، ومع ذلك يجب ألا نغفل العنصر الذاتي في نقل هذه المعلومات لأن المؤلف يسجل ما يرى وفقاً لوجهة نظره وعاطفته الدينية والدنيوية.

من خلال هذه المعلومات والبحث المتقدم يتضح لنا أن لرحلة الزبادي أهمّية بالغة فهي تتحدث عن منازل الحج ومشاعره المقدسة كما تزخر بالعديد من الفوائد الدينية والأدبية وأحوال البلدان وتراجم العلماء.

ومما تجدر الإشارة إليه أن رحلة الزبادي أصبحت نموذجاً يحتذى به حيث اعتمد عليها من جاء بعده من الرحالة في تدوين أخبار رحلاتهم كمحمد بن عبد السلام بن ناصر.

هذا وقد اعتبرت بلوغ المرام إلى عصرنا الحديث مصدراً أساسياً من مصادر الجغرافيا حيث كانت ضمن ما اعتمد عليه الأستاذ حمد الجاسر في كتابه «المعجم الجغرافي للبلاد العربية السّعودية». وفضلاً عما تقدم فإن الرحلة نالت من قبل وإلى الآن إعجاب العلماء المغاربة الذين أثنوا عليها ثناء حسنا، كمحمد بن الطيب القادري ومحمد بن جعفر الكتاني، ومحمد الأخضر الذي يقول بأنها «واقعية وموضوعية».

الرحلة العامرية: أبو عبد الله محمد بن الحاج بن منصور العامري التلمساني[1]

تعتبر رحلة العامري المنظومة من أهم الرحلات الحجازية المغربية بفضل تلك القيمة العلمية التي ردّدها غير واحد من البحّاثة الذين يهتمون بمثل هاته المصادر ولا سيما أنها دونت بالملاحظة العينية من جراء الاتصال المباشر بالطبيعة وبالناس والحياة. ومن هذا المنطلق تكون دراسة الرحلة مفيدة جداً في التعرف إلى النواحي الجغرافية والتاريخية والفكرية... حسبما رآها الرحالة ولمسها بنفسه، وهي مواضيع قلما نجدها في كتب التاريخ العامة التي ينصب اهتمامها عادة على الأحداث السياسية والعسكرية.

فالقيمة المصدرية للرحلة تتجلى منذ البداية فيما تحويه من كثير من المعارف خصوصاً منها الجغرافية. ودراسة هاته الظاهرة في كثير من المنازل حيث نجد العامري يصف لنا بشكل دقيق تلك المسالك والطرق التي مر بها واحدة تلو الأخرى من أول مرحلة إلى آخرها

(1) أحمد العامري، الرحلة العامرية، منظومة في 335 بيتاً منشورة ضمن كتاب «**ركب الحاج المغربي**»، لمحمد المنوني مرجع سابق، صص 89 ـ 104.

للوصول إلى البيت الحرام دون أن ينسى ذكر مدينة أو قرية أو عين. . . . وهو بهذه الطريقة يكون قد جعل من رحلته دليلاً ذا أهميّة قصوى يتخذه كل راغب في القيام بمثل هاته الرحلات قصد معرفة الطريق ومنازلها خصوصاً وأنها لم تقتصر على معرفة منازل المغرب العربي ومصر والحجاز، بل حاولت أيضاً تدقيق المنازل من الديار المقدّسة لبلاد الشام، ولهذا السبب اعتبرت هاته الرحلة من أهم إنتاجات القرن الثامن عشر الميلادي كما يذكر ذلك الأستاذ محمد المنوني في كتابه «ركب الحاج المغربي»[1]. كما نجد الرحلة تهتم أيضاً بوصف البلدان والأمكنة التي مر عليها ومدى توفرها على المياه أو عدمها وإن كانت من النوع الجيد أو الرديء وغير ذلك مما يعتبر في صميم الدراسات الجغرافية. فالرحلة إذن من هذه الناحية تعتبر مصدراً أساسياً ومعيناً كبيراً للعالم الجغرافي الذي يهتم بمثل هذه المواضيع. كما تعتبر الرحلة مادة غنية للتعرف إلى الجانب التاريخي، حيث نجده غير مرة يتحدّث عن أوضاع المجتمعات العربية في تلك الفترة من حيث الاستقرار أو عدمه، مثلما ذكر أحداث الجزائر والشام مما يجعل منها نصاً لا يمكن الاستغناء عنه في التعرف إلى هاته الفترة المهمّة من حياة الشّرق الإسلامي ودراستها بشكل دقيق. كما تتجلى قيمتها في أنها تؤرّخ لما كان يعتقده المجتمع المغربي عموماً في زيارة قبور الأولياء والصالحين ممن برز صلاحهم وتناقلته الالسنة من فضلهم بسبب استفحال ظاهرة التصوف التي عمّت مختلف مكونات المجتمع المغربي.

كما لا يفوتنا الذكر، ما كنزته الرحلة من معلومات في الميدان الأدبي والفكري حيث أبرزت ذلك التطور الفكري الذي عرفته أماكن مختلفة من العالم العربي في القرن 18 ولا سيما في المشرق العربي حيث أصبحت دمشق والقاهرة والقدس مراكز هامة استقطبت العديد من طلبة العلم وما انبثق منها من تكوين لصفوة من العلماء والمبرّزين في مختلف نواحي المعرفة، كما اعتبرت الرحلة شاهد عيان عما بلغت إليه المعارف في المغرب الأقصى في عصر المؤلف إذ الرجل كما يظهر من رحلته هاته عالم جليل له اطلاع واسع على علوم الشّرع ومعرفة دقيقة باللغة وفنون الأدب.

ولا ننسَ أيضاً ما حفلت به المنظومة من آداب ونصائح قدمها العامري للحاج المقبل على زيارة بيت الله الحرام وهي أشياء كما يلاحظ قلما نجدها بهذه الدقة في كتب الرحلات الحجازية الأخرى حيث فصلت هذه الآداب والوجبات الواحدة تلو الأخرى حتى يعتقد

---

(1) محمد المنوني، مرجع سابق، صص 18 ـ 19.

البعض أنهم أمام كتاب ديني ولا تاريخي أدبي. وهكذا إذن نرى أن الرحلة العامرية تعد من أهم الرحلات لما تكتنزه من موضوعات متعدّدة اكتسبتها بالتجربة في المجتمعات التي مرت عليها، وهي بالتالي تعتبر تقريراً جامعاً لمختلف مناحي المجتمع العربي. ولا شك أنه كلما كان صاحب الرحلة متنوع المعارف امتازت رحلته عن غيرها بما يودعه إياها من معارفه ومن طرائف في بعض الأحيان باجتذاب القارئ وإفادته. هكذا إذن ومن خلال دراستنا وتفحصنا المستمر للرحلة العامرية نتلمس بوضوح تلك الصّورة التي كونها وعكسها الفقيه التازي في منظومته عن المشرق العربي ذلك المكان الخيالي والأسطوري الذي يحلم كل مغربي بزيارته ويتطلع إليه بشوق شديد مهما كانت الظروف. وقد أظهر العامري المشرق من خلال رحلته الحجازية عالماً متقدماً على المستوى العلمي مثيراً لا مثيل له على وجه البسيطة باعتباره أولاً وقبل كل شيء مهبط الوحي ومنبع الشّريعة السمحة، وثانياً مركزاً مشعاً لمختلف العلوم الشّرعية واللغوية يستقطب العديد من طلبة العلم والمعرفة من مختلف أنحاء العالم مما يجعل منه مجتمعاً مفتوحاً يختلف تماماً عن بقية المجتمعات العربية التي كانت في تلك الفترة شبه متقوقعة على نفسها إن لم نقل معزولة عن العالم الخارجي.

الرحلة الناصرية الكبرى لعبد السلام بن ناصر[1]

لهذه الرحلة قيمة خاصة بالنظر إلى الفترة التي تنتمي إليها وهي نهاية القرن الثامن عشر بأحداثه وتحولاته الكبرى، لكن أيضاً بالنظر إلى شخصية مؤلفها عبد السلام بن ناصر شيخ الزاوية الناصرية ومضمونها الموسوعي الغني بالمعلومات التاريخية والعلمية والجغرافية والأدبية. . . وقد جاءت هذه الرحلة كما يذكر صاحبها «أنه سوف يقيد ما عنَّ له في سفره للحرمين الشّريفين من وصف المراحل ومن لقيت من الفضلاء وأجوبة عن بعض سؤولات من بعض النبلاء ومن زاره من الأحياء والأموات وغير ذلك من الحوادث والنوادر والأخبار»[2].

وعلى الرغم من كون الهدف من الرحلة هو الحج فإن عبد السلام بن ناصر جعل من رحلته وصفاً للطريق ومراحله ولقاء مع العلماء الفضلاء، وتدويناً لأجوبة عن بعض الأسئلة التي واجهته على طول الطريق. هذا بالإضافة إلى الزيارات التي قام بها للأحياء والأموات.

---

(1) محمد بن عبد السلام بن ناصر، «**الرحلة الكبرى**»، مخطوط بالخزانة العامة بالرباط، تحت رقم ... تضم 314 ورقة، (628 ص) وهي مصوّرة عن النسخة الأصلية بالخزانة الحسنية بالرباط.

(2) نفسه، ص 1.

وكعادة بقية الرحالة المغاربة إلى الحجاز حرص عبد السلام بن ناصر على تدوين فصل خاص عن آداب الزيارة نظراً إلى قدسية المهمّة التي يقوم بها أو الفريضة. بالإضافة إلى فصل آخر يتعلق ببعض آداب السفر. غير أن الجزء الكبير من الرحلة خصّصه عبد السلام بن ناصر للحديث عن طريق رحلته إلى الحجاز وما شاهده ومن لقيه وما حدث له أثناء مراحل الطريق متبعاً ذلك بملاحظاته وتعليقاته.

وجرياً على عادة شيوخ الزاوية الناصرية، فقد انطلقت الرحلة من الزاوية بالجنوب المغربي وذلك يوم الخميس 3 جمادى الثانية عام 1196هـ/ 1781م حيث حسب ما جاء في الرحلة طرحت عليه عدة أسئلة بقضايا فقهية وشرعية وأخرى تتعلق بأحكام الوصية وظروفها، وقد حرص عبد السلام بن ناصر على تدوين أجوبته عن كل هذه المواضيع.

وعندما توجه الركب باتجاه الشّرق توقف عند مدينة بسكرة الجزائرية حيث تحدث عنها ابن ناصر من حيث الجغرافيا والعمران ومجتمع الأعراب واعتداءاتهم المتكررة على المدينة، وبالنظر إلى البعد التاريخي لبسكرة يستحضر ابن ناصر المراحل التاريخية التي شهدتها هذه المدينة منذ الفتوحات الإسلامية: فيتحدث عن عقبة بن نافع وعملياته في شمال إفريقيا وحتى المحيط، وعن حسّان بن النعمان وقصته مع الكاهنة والبرابرة وبعد هذه الاستراحة توجه الركب إلى مدينة القيروان، ثم قابس وطرابلس الغرب وبرقة وصولاً إلى مصر حيث القاهرة التي لم يدم مقامه بها سوى يومين زار خلالهما الأزهر الشّريف والمسجد الحسيني، إلا أنه التحق بالركب المصري الذي غادر القاهرة باتجاه السويس حيث وصلها بعد ثلاثة أيام من الطريق، وقد شكلت هذه الفرصة بالنسبة لابن ناصر مناسبة ليتحدث عن الركب المصري وحمله لكسوة الكعبة بالإضافة إلى احتفال الناس به.

وقد اخترق الركب صحراء سيناء باتجاه الحجاز وتحديداً مكة المكرمة بعدما مر بثغر العقبة. والملاحظ أن ابن ناصر خلال طول هذه المراحل يولي اهتماماً خاصاً للخصائص الجغرافية والعمرانية لكل المناطق التي زارها حتى وصول الركب إلى مكة، وقد دخلها يوم 6 ذي الحجة من السنة نفسها.

وقد أورد ابن ناصر مع نهاية هذه المرحلة قصيدةً تتضمّن وصفاً لمراحل الطريق من مصر إلى مكة مع ذكر المناسك والمشاهد والآثار... الخ[1].

(1) انظر القصيدة ضمن الرحلة، صص 95 ـ 100.

وقد حرص عبد السلام بن ناصر أثناء أدائه مناسك الحج على تقديم معطيات عمرانية وتاريخية ودينية عن مكة والبيت الحرام والمزارات[1].

وقد غادر الركب مكة المكرمة يوم 26 ذي الحجة باتجاه المدينة المنورة حيث وصلها يوم 8 محرم 1197هـ/ 1782م، وأثناء مقامه بها قدم عبد السلام بن ناصر حديثاً مستفيضاً عن المدينة بدءاً بالمسجد النبوي والروضة الشّريفة مستحضراً التاريخ للتذكير بعمليتي التجديد والتوسعة اللتين قام بهما بعض الخلفاء المسلمين كعمر بن عبد العزيز قبل أن يختم حديثه عن البقيع ومن دفن فيه من الصّحابة والتابعين.

وقد غادر ابن ناصر المدينة المنورة يوم 11 محرم 1197هـ/ 1782م في عداد الركب المصري، وكان وصوله إلى مصر القاهرة في 18 صفر من السنة نفسها حيث مكث بها زهاء شهرين قدم خلالهما وصفاً لزياراته فيها: القرافتين الصغرى والكبرى، وقبور الأئمة والعلماء كالشافعي والليث بن سعد وشيخ الإسلام زكريا الأنصاري... الخ وقد اعتبر القاهرة مدينة «ذات العجائب والغرائب الباهرة».

ولم تقتصر زياراته لمصر على زيارة قبور العلماء والأئمة بل حرص على لقاء بعض العلماء وفي مقدمتهم شيخ الأزهر يومها الشيخ أحمد العروسي، والشيخ حسن الجداوي حيث تداول وإياهم عدة مواضيع فقهية وشرعية منها علوم الحديث والإسناد. كما أن ابن ناصر حرص في رحلته على تدوين بعض أخبار مصر وخصوصاً القاهرة وما تحتوي عليه من معالم، بالإضافة إلى النيل والأهرامات والمساجد الشهيرة كمسجد عمرو بن العاص وغيره.

وقد غادر ابن ناصر مصر ضمن الركب المغربي (السجلماسي) يوم 20 ربيع الثاني عام 1197 باتجاه المغرب بعد أن عبر طرابلس توزر وبسكرة وقد دخل ابن ناصر إلى الزاوية خلال شهر رمضان من السنة نفسها عكف بعدها على تدوين رحلته الضّخمة التي فرغ من كتابتها على ما يذكر في 1199هـ/ 1784م. وقد اعتبرها الأستاذ محمد الفاسي «من أهم ما وضعه المغاربة في هذا الفن الذي برزوا فيه و أبدعوا»[2].

---

(1) نفسه، صص 226 ـ 245.

(2) محمد الفاسي، الخزانة السلطانية وبعض نفائسها، **مجلة البحث العلمي**، السنة 2 عدد 4 ـ 5 كانون الثاني/ يناير 1965، ص 72.

«الرحلة الصغرى» لمحمد بن عبد السلام بن ناصر[1]

يتميز مضمون الرحلة الصغرى لمحمد بن عبد السلام بن ناصر عن سابقيه بالتنوع الهام في عرض المعلومات وطرحها من خلال قضايا ومشكلات آنية وقديمة عرفها المجتمع العربي الإسلامي في الفترة الحديثة (أواخر العقد الأخير من القرن 18م).

ومما زاد من أهمّية وثراء الرحلة الصغرى تزامنها مع بعض التغيرات الهامة التي عرفها العالم العربي الاسلامي في بناه السياسية والاجتماعية والاقتصادية والدينية في تلك الفترة.

لقد تطرق الرحالة في بداية رحلته إلى الدوافع المباشرة لقيامه بسفره هذا، والتي حدّدها في أداء فريضة الحج والتقاء كبار العلماء والفقهاء ثم التزود بالعلم، ليعمل هو في مقابل ذلك على نشره في ربوع المناطق التي يمر بها تعميماً للفائدة[2]. ثم ينتقل في نهاية هذه المقدمة ليتحدث عن آداب السفر وما ينبغي للحاج المرتحل أن يتحلى به من صفات وأخلاق حميدة. بعدها ينتقل ابن ناصر إلى عالم الرحلة والسفر انطلاقاً من بلدته درعة يوم 4 جمادى الأولى سنة 1211هـ، قاطعاً مجموعة من الجبال والقرى ليصل إلى فاس يوم 25 من الشهر نفسه باعتبارها مركز انطلاق أغلب الحجّاج المغاربة في إطار الركب الفاسي، ومنها ينطلق ركب الحاج بعد اجتماع كل أفواج الحجاج القادمة من كل المناطق المغربية كما جرت العادة. ويتم الرحيل منها يوم 14 جمادى الثانية وصولاً إلى تازة، ثم منها إلى الأراضي الجزائرية، وفي 30 رجب من السنة نفسها وصل الركب إلى مدينة بسكرة، ثم منها إلى توزر بتونس، ثم منها إلى الحامة أو مدينة الحمامات، ومنها إلى قابس التي لم يدخلها بسبب انتشار الوباء بها.

ثم منها إلى مدينة طرابلس عشية الاثنين 29 من شعبان، ومنها إلى تاجورةٍ، ثم إلى مصراتة، ثم منها إلى برقة وصولاً إلى بنغازي، وفي 2 من شوال ارتحل الركب قاصداً ريف مصر قرب كرداسة ومنها إلى إمبابة، ثم منها إلى القاهرة، ومنها إلى البركة، ثم منها إلى عقبة آيلة، ثم منها إلى الحجاز.

وبعد قضاء مناسك الحج ارتحل الركب متوجهاً إلى المدينة المنورة واصلاً إليها يوم عاشوراء من سنة 1212هـ/ 1797م، بعدها تبدأ رحلة العودة انطلاقاً من المدينة المنورة يوم 14

---

(1) عبد السلام بن ناصر، **الرحلة الصغرى**، مخطوط بالخزانة العامة بالرباط تحت رقم 457، وتعتبر هذه الرحلة الثانية لابن ناصر تقع في 177 ص، وقعت في عام 1796 م.

(2) نفسه، ص 2.

محرم سنة 1212هـ في اتجاه الينبوع، ومنها عائداً إلى مصر، دخولاً إلى البركة ثم منها إلى القاهرة، بعدها رحل الحجاج منها يوم 9 من جمادى الأولى متوجهين إلى المنصورة، ومنها إلى الأقصر، ثم إلى عفونة، ثم منها إلى بنغازي.

وفي 3 رجب ارتحل الركب تاركاً طريق الساحل متوجهاً إلى مصراتة، ثم منها إلى تاجورة، ثم إلى طرابلس في 12 شعبان، وفي صبيحة يوم 9 من رمضان ارتحل الركب في اتجاه مدينة قابس ومنها عبر الطريق الصحراوي إلى القيروان في 25 من رمضان ثم منها إلى مدينة زغوان، ثم تونس يوم 29 من رمضان، وفي صبيحة يوم 9 من شوال ارتحل الركب في اتجاه مدينة الكاف، ثم منها إلى قسطنطينة، ومنها إلى الجزائر العاصمة، ومنها إلى البليدة، ومنها سار الركب إلى مدينة وجدة، ومنها إلى تازة يوم 23 ذي القعدة، ومنها وصل الركب إلى فاس يوم 27 ذي القعدة، ومنها إلى مكناس، ومنها ارتحل ابن ناصر متوجهاً إلى مسقط رأسه بدرعة التي وصلها يوم عاشوراء عام 1213هـ/ 1798م.

وأهم القضايا والظواهر التي تطرق إليها ابن ناصر في رحلته الصغرى تكمن أساساً في:

- مجموعة من المسائل الفقهية الشائكة والمتداولة التي كانت تأتي عرضاً عبر أسئلة يطرحها الحجاج المرافقون للرحالة، أو من بعض مواطني الأراضي التي يمر منها ويتم الإجابة عنها ـ وهي عبارة عن نوازل فقهية آنية ـ. وكان الرحالة من جانبه يقدم إجابات متعددة من خلال استعراضه لاستشهادات نصية وأقوال المجتهدين من صحابة وأئمة المذاهب الأربعة وبعض الفقهاء والعلماء بالإضافة إلى إجاباته، وهذا ينم عن روح الانفتاح وإثراء مستوى الاجتهاد لكي يجد كل متسائل ضالته في تلك الإجابات شرط عدم خروجها على السياق العام للاجتهاد والشّرع.

ومما يضفي طابع غلبة المضمون الديني على الرحلة هو طرحه أيضاً مواضيع تخص مجال التصوف كالأذكار والإجازات التي تعطى للموردين المنتشرين في ربوع الأقطار المغاربية على الخصوص والتابعين للزاوية الناصرية. وقد تحدّث ابن ناصر عنهم في أكثر من مجال.

- لاحظنا من خلال الرحلة تنوع مضامين النص بين ما هو سياسي واجتماعي واقتصادي وثقافي وذلك يتجسّد في:

- انتقال السلطة في ليبيا من القائد برغل وصراعه مع أسرة يوسف القرمنلي، وكيف

أصبح هذا الأخير باسطاً نفوذه على كل الأراضي الليبية، كما أطلعنا على الاستقرار السياسي الذي انعكس على الوضع الاجتماعي والاقتصادي، من خلال عموم الأمن والرخاء في عموم بلاد طرابلس(1).

- كما أطلعنا الرحالة على خبر في غاية الأهمّية حينما ذكر المكوس التي تفرض على الحجّاج في مصر من قبل ولاة الغز المماليك، لكن متولي قبض هذه الضرائب الإفرنج من النصارى، وهي حادثة استنكرها ابن ناصر بشدّة وعبر عن امتعاضه منها، وفي نظرنا فهي سابقة خطيرة في تاريخ مصر وتاريخ العالم العربي بوجه عام.

- تحدث ابن ناصر عن الفوضى الاجتماعية التي يعرفها الحجّاج فهو في معرض حديثه ذكر الازدحام الذي وقع في منطقة الأزلم عن مائه الضنين ثم ذكر انتشار جثث الموتى من السنة الماضية 1210هـ في الطرقات ولا ينتدب أحد لدفنهم.

- ومن الظواهر الخطيرة التي نستشفها من خلال مضامين النصوص ظاهرة الصعلكة واللصوصية في ربوع العالم العربي، وهي باتت ظاهرة مألوفة لدى الرحالة، وكان الركب المغربي الأكثر تعرّضاً لها لما كان يحمل معه من زاد ضخم نظراً إلى بعد المسافة المؤدّية إلى الحجاز، وهذا ما كان يجعل الركب يضم في صفوفه جنوداً وفرساناً لحمايته، والرحلة تتحدث كثيراع عن الإغارات الليلية والسرقات ...

- ومن خلال قراءتنا لمضامين الرحلة لاحظنا كذلك تعرض الرحالة للحديث عن بعض العادات والتقاليد سلبية كانت أو إيجابية، وعلى سبيل المثال لا الحصر، عادة نساء قبيلة عين ماضي بالجزائر اللواتي لا يغتسلن من حيض ولا جنابة، ويقول إنهن يزعمن أن ماءه يضر بهن. كذلك عادة الصيد بالصقور في ليبيا. وأبدى الرحالة إعجابه بها. ثم هناك كثير من النصوص تتحدث عن الكرم في كثير من ربوع الأقطار وفي قلتها نجد عادة البخل خصوصاً لدى أهل ايلة.

- كما تطرق الرحالة إلى جوانب أخرى تخص الاحتياج الذاتي كعنصر الماء الذي شغل حيزاً كبيراً من فكره. وقد تطرق ابن ناصر للماء من جوانبه المتعدّدة (ملوحته، زعاقه، أماكن وجوده، الكمّية المطلوبة في السفر، بعده أو قربه من القعر . . .)

(1) نفسه، ص 83.

- قضية البيع والشّراء والمنتوجات المتداولة في إطار العملية نفسها، بالإضافة إلى نوع العملة، ونمط الحياة الاقتصادية. فأغلب المنتوجات كانت من شعير، وسمن، وصوف، ولحم، وعسل، وخليع، وتمر، والنمط الغالب على ربوع الأقطار العربية من الناحية الزراعية، خصوصاً بمصر وتونس، وتجارياً بطرابلس وبنغازي والجزائر العاصمة. وغالباً ما كان يتطرق إلى عملية البيع والشراء في إطار تسوقه.
- وبموازاة ذلك كان ابن ناصر يتحدّث عن الجفاف، والقحط والرخاء، وغلاء الأسعار ورخصها، والفيضان، وشدة الرياح الهوجاء، والتيه في الطريق؛ وكلها ظروف محيطة بالرحلة.
- لم يغفل ابن ناصر الجانب العمراني الذي حظي بمكانة بارزة في الكتابة الرحلاتية بوجه عام، فنراه يعجب بما رآه من تقدم في العمران بمدينة الجزائر، وخصوصاً في بنيانها الذي يقارب الأربع طبقات، بالإضافة إلى مرساها المزدحم وما به من مدافع وسفن كثيرة ومسافرين.
- ثم حديثه عن الكتب وما تزخر به بعض المكتبات كمدينة قسنطينة.
- كما لا يمكننا نسيان الجانب الديبلوماسي في الرحلة، خصوصاً وأن الرحالة حمل معه هدايا وصدقات السلطان سليمان لفقهاء وعلماء وفقراء مصر والحجاز.
- كما تعرض لامتزاج الطباع بين سكان الترك والعرب في بعض الأقطار.

الترجمانة الكبرى لأبي القاسم الزياني(1)

يعتبر كتاب الترجمانة الكبرى أهم مؤلفات الزياني على الإطلاق، وهو عبارة عن موسوعة تضم معلومات إضافية واستطرادات متنوعة ربط فيها المؤلف بين الجانبين التاريخي والسياسي، كما تعرّض لذكر بعض الاهتمامات الثقافية والفكرية والمساجلات العقائدية.

ولقد أشار الزياني في كتاب الترجمانة إلى الكثير من مؤلفاته.

وعن الترجمانة يقول: «ونقصد بها الأخبار عن العالم براً وبحراً وما تخلله من الأمصار والمدن والقرى والقفار والبحار والجبال والأنهار والعيون والمعادن والآبار، وغير ذلك من

---

(1) أبو القاسم الزياني، **الترجمانة**، مصدر سابق.

عجائب خواص الحيوانات والأحجار، وما يؤيد ذلك من التفسير والآثار، ونوازل الفقه وشواهد الأشعار، ولي في كل مقام منها مقال»... [1]

والزياني لم يتبع خطة محدّدة في التأليف ولم يراع في بسط المعلومات طريقة منهجية واضحة للمعاني. ولذلك جاءت المواضيع متفاوتةً من حيث الإسهاب والإيجاز، ذلك أن فصول الترجمانة حررت في ظروف مختلفة من حياة الزياني السياسية والفكرية، وخلال عدة سنوات، فإذا كان قد أخبرنا بانتهائه من تخريج هذا الكتاب سنة: 1233هـ/ 1817م فإننا نلاحظ أن أحداثا دونت بالترجمانة مع أنها وقعت سنة: 1234هـ/ 1818م بل منها ما وقع سنة: 1235هـ/ 1819م، وهذا دليل على أنه أضاف بخط يده بعض الهوامش والإضافات بعد مدة من تخريج الترجمانة[2].

والفقرة التالية التي أوردها الزياني في ترجمانته تلخص بعض أنواع مصادر المعرفة التي اعتمد عليها في تأليفه من كتب وأشخاص ومشاهدات: «... إنما رسمت فيها ما شاهدته في الأقاليم التي بلغتها وغيره، نقلته من رحلة العياشي، ومحاضرة اليوسي، ورحلة البلوي، ورحلة ابن نباتة، ورحلة السّرخسي للأندلس والمغرب، ورحلة الكردي، ورحلة البكري، وأخبار الهند والسّند والصين من تاريخ الإسلام الذهبي، ومن تواريخ لبعض علماء الهند اجتمعت بهم بالحرم الشّريف وبمكة، وكنت أسرد عليهم رحلة ابن بطوطة فأنكروا كثيراً لما فيها من أخبار ملوكهم...»[3].

كما يقول عن الترجمانة أيضاً:

«إني لما رمت بي الأقدار وجلت في الأقطار وشاهدت كثيراً من الأمصار في البراري والبحار، ووقفت على كثير من الأخبار، واجتمعت بجملة وافرة من الأمراء الأبرار والعلماء النجباء الأخيار واستفدت منهم ما شاء الله من الآثار، وقيدت من أحوال هذا العالم ما في دواوين الأخبار، وعدت ممتلئ الحواصل في ظل هذا الإمام العظيم المقدار، جمعت ما قيدته في رحلاتي الثلاث وما شاهدته من الأمصار والبحار، وما لقيت من السادات حملته رحلة واحدة على قاعدة النحّاة في جواز الجمع بين الأخوات... وسمّيتها «الترجمانة الكبرى»، والتي جمعت أخبار العالم براً وبحراً»[4].

---

(1) نفسه، ص 34.

(2) ليفي بورفنصال، مرجع سابق. ص 126.

(3) الزياني، المصدر السابق. ص 33.

(4) نفسه، ص 52.

إذن فقد حرص الزياني على تسجيل كل ما شاهده وسمعه ـ في كتابه هذا ـ خلال رحلاته من أقطار وبحار ومشاهير الرجال والأخبار.

وبالنسبة إلى رحلته الأولى التي رافق فيها الزياني والده لأداء فريضة الحج، فإن ما جاء عنها في الترجمانة لا يفيد الباحثين كثيراً من حيث قيمتها العلمية فمعظم ما جاء فيها يندرج في إطار السّيرة الذاتية للكاتب وأسرته، إذ تعرض الزياني للكثير من التراجم والأنساب إشباعاً لفضوله الشّخصي الذي أثاره في نفسه اطلاعه على وثائق كانت بحوزة جده وتتعلق بتاريخ الزيانيين.

كما سجل الزياني في هذه الرحلة أخباره بالقطر المصري الذي استقربه نحو السنتين، دون أن يغفل ذكر مشايخه وأساتذته الذين تتلمذ على أيديهم.

والرحلة الثانية ـ وهي أهم ما جاء في الترجمانة ـ كانت رحلة سفارية كما سبقت الاشارة في إطار الرحلات الدبلوماسية التي وجهها السلطان العلوي سيدي محمد بن عبد الله إلى إسطنبول حاضرة الخلافة الإسلامية آنذاك.

وقد تحدث الزياني بالتفصيل عن سفارته هذه بكل أحداثها التي صادفته في رحلته البحرية حتى بلغ بلاد الترك التي لاقى بها الترحيب وأعجب بمفاتنها وعجائبها ومظاهر حضارتها. فدون مشاهداته وسجل ملاحظاته التي لم تقف عند المباني و العمران بل تطرقت إلى الحديث عن الثقافة والصناعة والفنون. وعند تدوين الزياني لهذه الرحلة لم يتطرق إلى الأسباب السياسية المباشرة لوفادته وإنما برّرها بأسباب أخرى منها[1]:

- إشعار العثمانيين بتصرفات سفيرهم اسماعيل أفندي.
- إلقاء القبض على مختلسي أموال الجهاد الفارين إلى المشرق العربي (الحجاز).
- الرغبة في اقتناء الكتب الدينية التي طلب سيدي محمد إحضارها إليه[2].

وينتقل الزياني للحديث عن رحلته الثالثة فيتحدث باسهاب عن الجزائر وتاريخها وعن تونس والشّام والعراق والحجاز ومصر.

وخلال هذه الرحلة أشاد الزياني بالترحيب والتقدير اللذين حظي بهما من طرف الحكام العثمانيين خلال زيارته الثانية لإسطنبول عازماً على أداء فريضة الحج.

---

(1) محمد بن عبد العزيز الدباغ، أبو القاسم الزياني، مؤرخ الدولة العلوية في كتابه الترجمانة الكبرى، **مجلة دعوة الحق**، ع 3، السنة 13 شباط/ فبراير ـ آذار/ مارس 1970، صص 190 ـ 195.

(2) الزياني، المصدر السابق. ص 87.

فقدم عرضاً جغرافياً عن الأقاليم السّبعة بمدنها وجزرها وأنهارها وجبالها معتمداً على كثير من المراجع الشّهيرة التي اطلع عليها من كتب الجغرافيا والتاريخ والأدب والرحلات[1].

وقد حاول الزياني في بداية الترجمانة تحديد الموضوعات التي تطرق إليها فقال:

«هذا برنامج هذه الرحلة المسمّاة «الترجمانة الكبرى»، التي جمعت أمصار المعمور كله براً وبحراً رسمتها على تقسيم الأقاليم السبعة من المغرب إلى أقصى المشرق بالصين، ومن أقصى السودان في الجنوب إلى أقصى بلاد الصّقلب في الشمال القاصي»[2].

هذا ومن حيث التاريخ فإن كتاب الترجمانة يحتوي على معلومات تعد تكميلاً لما ورد في كتابي: «الترجمان» و«البستان»، ففيه أخبار طريفة تتعلق بسياسة المولى اسماعيل وحفيده المولى محمد بن عبد الله وبحياتهما الخاصة جداً.

كما يضم تفاصيل مفيدة عن أحداث السنوات الأخيرة من عهد المولى سليمان، وفي الكتاب منظومة جديدة عن الدولة العلوية مغايرة للأرجوزة التي جاءت في كتابه «الترجمانة».

وقد قسم الزياني كتاب «الترجمانة الكبرى» إلى عدة أبواب ومن هذا التبويب المفصل يتبين لنا أن أبا القاسم قد استفاد من رحلاته واتصالاته وتقربه من الملوك، وكذا من اطلاعه على وثائق لم يتح لغيره أن يطلع عليها من رسائل وظهائر وكتب اقتصرت على القصر الملكي ودواليبه.

وإلى جانب هذا التبويب الجديد وضع الزياني في كتابه هذا خريطةً رسمها بخط يده للبحار والأقطار والجزر فهمها يكاد يقتصر عليه[3].

وتعطينا العناوين الكبرى الواردة في الترجمانة فكرةً واضحةً عن الموضوعات التي تناولها الزياني في هذا المصنّف الفريد، ومن ذلك على سبيل المثال: ما يتعلق بالرحلة الأولى لأداء فريضة الحج، وما تعرض له خلالها من نكبات:

- تاريخ المغرب الأقصى في الجاهلية والإسلام.
- الرحلة الأولى إلى إسطنبول وأخبار الدولتين المغربية والعثمانية.

---

(1) محمد بن عبد العزيز الدباغ، أبو القاسم الزياني مؤرخ الدولة العلوية، **مجلة المناهل**، ع 36، السنة 14 تموز/يوليو 1987، ص 262.

(2) الزياني، المصدر السابق، ص 37.

(3) نفسه، ص 40.

- تاريخ الأندلس في الجاهلية والإسلام.
- أخبار إسطنبول وعاداتها وعجائبها.
- نكبة الزياني أيام السّلطان اليزيد.
- أخباره مع المولى سليمان
- أخباره بتلمسان والجزائر.
- سفره من تونس إلى إسطنبول للمرة الثانية.
- إقليم الشّام معالمه وتاريخه.
- إقليم الجزيرة.
- إقليم العراق ومدينة بغداد.
- إقليم مصر معالمه وتاريخه[1].
- مدينة الخليل والقدس والمسجد الأقصى.
- أخبار مدن الروم والأرمن والفرس.
- حديثه عن البحار والقفار والجزر.
- نكبته عام: 1224هـ، وعكوفه على التقييد والتأليف[2].

يلاحظ من خلال هذه العناوين الواردة بـ: الترجمانة الكبرى أنها أخذت من كل ما أنتج الزياني فخرجت عبارة عن كشكول زاخر بالمعلومات القيمة في التاريخ والجغرافيا والأخبار، وإن ضمّت العديد من هفوات الزياني من تكرار واستعمال المبتذل من الألفاظ.

وهذا الكتاب يتميز باتجاهه البحثي في أغلب الأحيان وبقدرة الترتيب ويظهر ذلك عند حديثه عن نكباته وعن المدن والقلاع والقرى بأقطارها وأقاليمها على ترتيب معجمي يدل على إبداع الزياني في التأليف وبراعته في التنظيم والتنسيق[3].

وتوجد في خزانة الرباط مخطوطات عديدة «للترجمانة» بعضها بخط الزياني نفسه، ففي

(1) نفسه، صص 37 ـ 38.

(2) نفسه، صص 38 ـ 39.

(3) محمد بن عبد العزيز الدباغ، **أبو القاسم الزياني مؤرخ الدولة العلوية في كتابه الترجمانة الكبرى**، مرجع سابق. ص 195.

الخزانة الملكية ثلاث مخطوطات تعتبر إحداها أقدم نسخة على الإطلاق، وتنفرد بشكل مسجد أيا صوفيا وبها عدة أوراق بخط الزياني، وبعضها بخط غيره وهذه النسخة غير مكتملة.

كما توجد ثلاث مخطوطات «للترجمانة الكبرى» بالخزانة العامة بالرباط[1].

وقد قامت وزارة الأنباء بطبع ونشر الكتاب تحت إشراف لجنة إحياء التراث القومي وحقّقه وصحّحه وعلق عليه عبد الكريم الفلالي معتمداً النسخة الموجودة بالخزانة العامة بالرباط وقد أكثر المحقّق من الفهارس[2] التي تعين الباحثين على الاستفادة من الترجمانة[3].

«إحراز المعلى والرقيب في حج بيت الله الحرام وزيارة القدس الشريف والخليل والتبرك بقبر الحبيب» لمحمد عبد الوهاب بن عثمان المكناسي[4]

ليس هناك شك في كون الرحلة التي نحن بصدد الحديث عنها إحدى أهم الرحلات المغربية خلال القرن الثامن عشر لعدة اعتبارات نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر:

الظرفية التاريخية والسياسية لهذه الرحلة فترة حكم السلطان سيدي محمد بن عبد الله.

- شخصية الرحالة ابن عثمان المكناسي، فهو وزير وأحد مؤسسي الدبلوماسية المغربية خلال القرن الثامن عشر، بالإضافة إلى تميزه عن بقية الرحالة السابقين معرفياً واجتماعياً وسياسياً.
- جمعها بين الحج والسّفارة إلى الباب العالي.
- المعلومات الدقيقة التي تتضمّنها الرحلة حول الشّرق العثماني وخصوصاً الدولة العثمانية.
- طريقة النظر إلى الواقع العثماني.

---

(1) عبد السلام بن سودة، الترجمانة الكبرى، **مجلة البحث العلمي**، ع 13، السنة 5، ص 163.

(2) محمد بن عبد العزيز الدباغ، **أبو القاسم الزياني مؤرخ الدولة العلوية في كتابه الترجمانة الكبرى**، مرجع سابق. ص 189.

(3) أبو القاسم الزياني، المصدر السابق. صص 585 ـ 661.

(4) ابن عثمان المكناسي، **إحراز المعلي والرقيب في حج بيت الله الحرام وزيارة القدس الشريف والخليل والتبرك بقبر الحبيب**، مخطوط بالخزانة الحسنية بالرباط تحت رقم 12307، وقد اعتمدنا أيضاً على التحقيق الذي أنجزه الدكتور محمد بوكبوط في إطار تحضير دكتوراه الدولة، وقد نوقش العمل بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بتطوان بتاريخ / .. / 2001.

- لم تأت هذه الرحلة بمبادرة شخصية لابن عثمان المكناسي، كما يمكن أن يعكسه عنوانها، وإنما جاءت مرتبطة بملابسات سياسية ودبلوماسية، وهو ما صرّح به ابن عثمان نفسه: «أمرني أدام الله اعتناءه وخلد في الدهر بالجميل ثناءه أننا إذا تقضينا من القسطنطينية غرض الرسالة مع تحصيل رؤية بدر تلك الهالة، نستعد للسرى إلى أم القرى لنتقضى مناسك الحج ووظائف العج والثج، ونفرق هديته على أهل الحرمين الشّريفين التي أصبحنا وبثوابها أتحفنا، وعهد إلينا أدام الله سعادته وحرس مجادته أن نرسم له ما نتفق رؤيته في هذا السفر في البدو والحضر، فحاولت أن لا أرسم شيئاً إلا حررته، ولا آتي بشيء إلا وضحته امتثالاً لأمره الذي طبق الآفاق وتتميماً لإغنائه الذي أراق وخلد في بطون الأوراق»[1].

وبناءً على هذا النص ونصوص متشابهة أخرى تتضمّنها الرحلة، فإن المهمة التي كلف بها ابن عثمان سواء منها الدبلوماسية أو الدينية (أداء فريضة الحج وما رافقها من توزيع لهدايا السلطان على أهل الحرمين الشريفين)، كانت تنزل بثقلها على طريقة النظر إلى الواقع وعلى طريقة التدوين خصوصاً وأن ابن عثمان صرح بأن تدوين الرحلة جاء بأمر من السلطان. وإذا كان ابن عثمان قد اشتغل لدى السلطان ككاتب خاص قبل أن يرقى إلى وزير وسفير فإن طريقة الكتابة سوف يكون لها لغة خاصة وأسلوب أدبي يعتمد على انتقاء واختيار المصطلحات والعبارات. لقد كان خروج ابن عثمان والوفد المرافق له من الرباط بداية شهر محرم 1200هـ/ 4 تشرين الثاني/ نوفمبر 1785م، بعدما جهّزهم السّلطان وحمّلهم هداياه المالية والمقدرة بـ: «ثلاثمائة ألف ريال دورو وستين ألفاً من الذهب ضبلون ومنيضة وبندقي أربعين ألفاً ضبلون للمعينين في الحرمين الشريفين في إحقاق كل حق مكتوب عليه صاحبه».

وقد رافقهم في هذه الرحلة السفير العثماني إسماعيل أفندي الذي كان قد أوفده السلطان العثماني في مهمة سفارية. غير أن الوفد وقبل مغادرته ميناء تطوان طالب السلطان بعدم السماح للسفير العثماني بمرافقته نظراً إلى مواقفه العدائية من الدولة المغربية، وقد وافق السلطان سيدي محمد بن عبد الله على هذا الطلب فأخر خروج السّفير العثماني إلى حين خروجه مع أبي القاسم الزياني في سفارة إلى الباب العالي[2].

ونظراً إلى شدة هيجان البحر والظروف المناخية الصّعبة وبعد انتظار دام أكثر من أربعة

---

(1) نفسه، ص 6.

(2) أبو القاسم الزياني، **الترجمانة**، ص 86.

أشهر انتقل الركب إلى مدينة طنجة حيث ركبوا البحر في 2 رجب من السنة نفسها على متن مركب إسباني وضعه ملك الإسبان تحت تصرّفهم حيث نقلهم إلى قرطاجنة، ومنها ركبوا سفينة حربية كبيرة حملتهم إلى سرقوزة بصقلية، ومنها إلى القسطنطينية التي وصلوها في 4 شوال.

ويذكر ابن عثمان أن الأتراك العثمانيين أنزلوهم بدار خاصة حيث ترادفت عليهم زيارات أعيان الدولة. وبعد اليوم الخامس من وصولهم استدعاهم الصدر الأعظم لمقابلته فاستقبلهم بحفاوة كبرى حيث يذكر ابن عثمان أنه قدمت إليهم الأشربة والطيب والبخور ثم ألبسوا أحسن الثياب.

وبعد تسليم الرسائل السلطانية للصدر الأعظم غادروا المكان ليتم استقبالهم بعد ذلك من طرف خليفته المسمّى بالكاهية، ثم من طرف الدفتردار. وفي 27 شوال، تم استدعاؤهم لمقابلة السلطان حسب البروتوكول العثماني الذي ذكره ابن عثمان في رحلته.

ونظراً إلى وصول السفارة بشكل متأخّر عن ركب الحجّاج المتوجه إلى الديار المقدسة، فقد أقام الوفد بالعاصمة العثمانية حوالى سنة استغلها ابن عثمان في مشاهدة القسطنطينية ومعالمها وآثارها وتاريخ الدولة العثمانية.

ويذكر ابن عثمان أنه في 22 رجب 1201هـ/ 1786م استدعاهم الصدر الأعظم لتوديعهم حيث تداول مع السفير المغربي موضوع الحرب بين الدولة العثمانية وروسيا والنمسا، وهي المناسبة التي طلب فيها الصدر الأعظم من الوفد المغربي التوجه إلى الحج للدعاء بالنصر للدولة العثمانية في البقاع المشرفة.

وقد جاء خروج الوفد من القسطنطينية بعد أن جهّزهم السلطان بما يحتاجون إليه في الطريق، فاخترقوا الأناضول والشام مروراً بدمشق التي مكث فيها ابن عثمان المكناسي ـ كما يذكر في رحلته ـ أكثر من الشهر، ولم يغادروها إلا ليلة 19 شوال من السنة نفسها، فمروا على طريق معان والعقبة ثم المدينة المنوّرة التي زار فيها المسجد النبوي، ومن المدينة اتجه إلى مكة التي دخل إليها في 7 ذي الحجة حيث أدى الوفد المناسك وخرج من مكة مع الركب الشّامي باتجاه دمشق يوم 27 ذي الحجة، وقد خرج الوفد منها في 9 ربيع الأول باتجاه عكا حيث استضافهم الباشا الجزار مدة تسعة أيام، وبعدها قصد الوفد القدس والخليل، وبعد هذه الزيارة عاد الوفد إلى عكا ليركبوا البحر حيث حملتهم سفينة إلى قبرص، ثم سارت بهم إلى تونس، حيث استضافهم أميرها، ثم توجهوا إلى الجزائر، وعبر الطريق البري دخل الوفد إلى المغرب حيث كان دخولهم إلى فاس أواخر شعبان 1202هـ/ الموافق 4 تموز/ يوليو 1788م.

وبعد وصول الوفد إلى فاس تم اللقاء بالسّلطان سيدي محمد بن عبد الله بخيمة في منطقة وادي العطشان بين فاس ومكناس، وبهذا الصدد يقول ابن عثمان:

«فتبركا بحضرته والتمتع برؤيته وقمنا أعمالنا بمشاهدة أنوار طلعته ولله الحمد، ثم تعاطينا معه أكرمه الله وأعزّه أخبار الحرمين الشّريفين، والمشرق والشّام والقسطنطينية وغيرها من البلدان التي رأيناها ومررنا بها»[1].

وتؤكد الدراسات التي اهتمت بابن عثمان ورحلته قيمة المعلومات التي سجلها في سفريته المشرقية[2]. ولم يقتصر الأمر على الدراسات الحديثة، بل إن المعاصرين لابن عثمان أثنوا كثيراً على عمله، فمحمد العربي بن اسماعيل الناصري قال في الإحراز:

«فكأنها الدر النفيس مضمّخٌ مسكاً ذلائله نفيسا عنبر
أو روضة تزهو من فرط بلاغة الفن البديع عليها وشي أحمر
شربت من كل زلال علم حكمة وبنصر محي الدين أبدت تخبر»[3]

أما الشيخ مرسي بن محمد المكي فقد اعتبر الرحلة: «جمعت من الآداب ما أنست به رحلات مشهورة بفضل فصاحة مبناها» ويقصد بالتحديد رحلة «العبدري».

وبناءً على ما سبق يبدو أن رحلة ابن عثمان «إحراز المعلى...» قد نالت الإعجاب من طرف الكثيرين ونخص بالذكر محمد الفاسي لكونه من الأوائل الذين عرفوا بابن عثمان ورحلته نظراً إلى قيمتها التاريخية والسياسية والاجتماعية والعمرانية... الخ كما سوف نرى فيما بعد.

استنتاجات

بعد هذا العرض المفصل لمضامين الرحلات المغربية خلال القرنين الحادي عشر والثاني عشر الهجريين/ السابع عشر والثامن عشر الميلاديين، ما هي الخلاصات التي يمكن استنتاجها في هذا المجال؟ وللتذكير فإن الهدف من هذه العملية التقويمية هو تقديم ونقد مضامين الرحلات المعتمدة من حيث كمية ونوعية المعلومات، التي تقدّمها عن المشرق

(1) ابن عثمان المكناسي، الرحلة، ص 309.
(2) آخر ما كتب حول هذا الموضوع الأطروحة التي ناقشها الدكتور محمد بوكبوط. حول موضوع تحقيق ودراسة لمخطوط إحراز المعلي والرقيب..الخ
(3) ابن عثمان المكناسي، **الإحراز التفريط الأول**، ص 2.

العثماني في الفترة الحديثة، وذلك بغية الوقوف على نوعية العلاقة القائمة بين الرحالة ومضمون رحلته والهدف من الرحلة.

الأهداف

يسمح كم الرحلات التي تناولناها في هذا الفصل باعتبار أدب الرحلة جنساً أدبياً ميز العصر الحديث المغربي وتحديداً القرنين الحادي عشر والثاني عشر الهجريين/السابع عشر والثامن عشر الميلاديين، غير أن جذور هذا النوع من الكتابة يعود إلى فترات سابقة من تاريخ الغرب الإسلامي حيث برزت التجارب الأولى في هذا الميدان: كرحلات ابن رشيد والتجيبي والعبدري والبلوي... ثم بعد ذلك ابن بطوطة... الخ[1]، وهو ما يعني أن رحلات الفترة الحديثة تعتبر امتداداً طبيعياً لرحلات المغرب والأندلس خلال الفترة الوسيطة وما بعدها. غير أن الملاحظ في جميع هذه الرحلات سواء القديم منها أو الحديث ارتباطها من حيث الأهداف بالحج وما ينتج منه من لقاءات علمية وزيارات لقبور وضرائح الأولياء الصالحين. وعلى هذا الأساس فإن نصوص الرحلات التي سبق تقديمها كانت كلها مرتبطة بالحج، باستثناء رحلتي الزياني وابن عثمان المكناسي حيث اقترن فيهما الحج بالسّفارة أو مهام دبلوماسية.

يقول عبد الله المرابط الترغي في هذا الصدد: «وهو شوق يؤجّجه عنصر البعد عن هذه الأماكن المقدّسة وانزواء المغرب ـ الأندلس من قبل ـ في الجناح الغربي من العالم الإسلامي البعيد عنها، مما يصعد عند سكانه من عنصر الوحشة، ويهيج الشوق إلى الزيارة واللقاء، فيتخذ الحج وزيارة الروضة النبوية والأماكن المقدسة هاجساً يشغل بال إنسان الغرب الإسلامي، ويعمقه عنصر الثقافة الواعدة في السّيرة النبوية والشمائل ومناسك الحج لترسم في ذهن المتلقي صورة الحلم الذي يرغب في تحقيقه. ويزيده أثراً عنصر البعد بما يتمثل فيه من صعوبة الرحلة لتحقيق هذه الزيارة وأحداثها وتنقلاته زماناً ومكاناً»[2].

إلا أن الرحّالة المغاربة لم يكتفوا بالحج وأداء المناسك والزيارة... الخ بل ـ وهذا شيء مهم ـ حرصوا على تدوين رحلاتهم بتفاصيلها سواء ما تعلق بالطريق ومصاعبها، ومراحل أداء المناسك والزيارة. بالإضافة إلى المشاهدات عبر طول الطريق ذهاباً وإياباً، إلى

(1) لمعرفة موسعة بهذه الرحلات وأصحابها انظر كتاب عواطف محمد يوسف نواب، **الرحلات المغربية والأندلسية ...**، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض 1996.

(2) الدكتور عبد الله المرابط الترغي، المرجع السابق، ج 5، ص 1521.

درجة يمكن القول معها إن المغاربة صاغوا طريقتهم الخاصة في تدوين رحلاتهم. . . بل تقليداً ظل متبعاً خلال التاريخ الحديث.

نجد هذا عند ابن مليح السراج والعياشي والرافعي التطواني والهشتوكي، والقادري، واليوسي، وابن ناصر الدرعي، والإسحاقي، وأبي مدين الدرعي، والحضيكي، والزبادي، والعامري، وعبد السلام بن ناصر. . . الخ.

وبعد الحج كهدف للرحلة فإن لقاء العلماء والجلوس إلى حلقاتهم شكل هو أيضاً دافعاً بل محركاً من «. . . محركات كتابة الرحلة الحجازية وغيرها بل هي أساس مهم للكتابة في هذا الصنف الأدبي»[1].

والواقع أن هذا التقليد قديم، فقد «كانت الرحلة إلى المشرق وارتياد آفاق العلم به ولقاء شيوخه السمة الأولى المميزة للطبيعة العلمية ومستوى الشيوخ عند طلاب العلم ورجاله في الأندلس والمغرب، فكان من الثوابت الأساسية في كتابة الترجمة عند أصحاب الطبقات والتواريخ والصلات في المغرب والأندلس ـ التنصيص على رحلة المترجم به ومدتها الزمنية، وأسماء الشيوخ الذين لقيهم واستفاد منهم، والمصنفات التي استحضرها معه عند العودة، مما أدخله إلى بلده والروايات والأسانيد والمصنفات التي حصل عليها وارتبط بها»[2].

ولا تكاد تخلو رحلة من الرحلات المغربية لهذه الفترة من هذا الهدف فقد حرص الرحالة جميعهم على ذكر من التقوهم من العلماء وترجموا لهم وأخذوا عنهم أو أجازوهم مع ذكر أنواع العلوم المتداولة والقضايا الفقهية المثارة بينهم.

وعلى الرغم من أن رحلة الزياني ورحلة بن عثمان كانت لهما أهداف سياسية أي سفارية، فقد حرص الرحالتان على تحقيق هذا الهدف، فالزياني في رحلته الأولى التي رافق فيها والده لأداء فريضة الحج حرص على تسجيل ما يشبه سيرته الذاتية، وفيها تعرض لكثير من التراجم والأنساب، وعند حديثه عن مصر تعمد الزياني ذكر مشايخه وأساتذته الذين أخذ عنهم.

أما ابن عثمان المكناسي، فقد حرص على أن يعطي لرحلته بعداً علمياً وصوفياً، وذلك

---

(1) نفسه، ص 1522.

(2) نفسه، يضيف الدكتور الترغي إلى الهدفين : الحج والعلم أهدافاً ثانوية أو فرعية مثل : الرغبة في تسجيل أحداث الرحلة، والتعريف بالمسالك والطرق والمجتمعات ... الخ أو عبارة عن تقرير مفصل لنشاط وحركات الرحالة أو الوفد أو رصد لمراحل الطريق وما ينتج من ذلك من ظروف ... الخ، ص 1522.

من خلال الحرص على عرض انشغالاته العلمية والدينية، والاستغراق فيها، سواء أثناء مقامه بالقسطنطينية أو الشّام، ففي مدينة حماة التقى ابن عثمان المكناسي الشيخ أبا السعد، ومحمد المأذون شيخ الطريقة القادرية بالشّام حيث يذكر أنه أخذ عنه الطريقة: «وصافحني بمصافحة شيخه في الطريقة السيد مصطفى بن كمال الدين الصديقي الدمشقي البكري الخلوتي قطب عصره. وأخذ أيضاً عن السيد عبد القادر القادري شيخ السجادة القادرية ببغداد»[1].

وبناءً على ما سبق فإن الرحلات التي سبق عرضها تتحدّد أهدافها في الحج والسفارة، بمعنى آخر إننا بصدد التعامل مع نوعين من نصوص الرحلة: الرحلة الحجازية والرحلة السفارية، وإن كان النوع الثاني أولاً قليلاً مقارنة بالنوع الأول، وثانياً يتداخل فيه الحج بالسفارة أو السفارة بالحج كما هو الشأن بالنسبة إلى الزياني وابن عثمان المكناسي. (انظر الجدول الخاص بالرحلة والأهداف).

الرحلات الحجازية

يرى عبد الله المرابط الترغي أن الرحلة الحجازية المغربية تقوم على مجموعة من الثوابت تميزها من بقية الرحلات الأخرى أو بقية الأجناس الأدبية الأخرى[2]، وهذا ما عكسته الرحلات التي قمنا بدراستها.

فعلى مستوى الهدف، فإن الذهاب إلى الحج لأداء المناسك وزيارة قبر الرسول صلى الله عليه وسلم منح الرحلة صفة الرحلة الحجازية وبذلك عرفت وتميزت.

وبما أنها رحلة فإن الحديث عن الطريق ومراحله يبقى ضرورياً، ولذلك يحرص الرحالة على تعدادها مع ذكر مشاكلها ومصاعبها سواء في البر أو في البحر، ولا يقتصر حديث الرحالة على طريق الذهاب بل أيضاً طريق العودة[3].

وبما أن القصد من الرحلة هو الحج، فإن الرحالة يحرص على الحديث عن مناسك الحج وكيفية تأديتها. ويعد هذا العمل ضرورياً، لذلك نجده يتكرر في جميع الرحلات الحجازية المغربية، وإن كان ذلك بشكل متفاوت.

كما أن التعابير المتعلقة بالشّوق إلى الحجاز تظل حاضرةً بقوة وهو ما يتم التعبير عنه نثراً أو نظماً أو شعراً خصوصاً فيما يتعلق بالمسجد الحرام والمسجد النبوي... الخ.

---

(1) ابن عثمان المكناسي، **إحراز المعلى**، ص 287.

(2) عبد الله المرابط الترغي، المرجع السابق، ج 5، ص 1527.

(3) نفسه.

ومن الثوابت في الرحلة الحجازية حرص الرحالة على تسجيل الأحداث التي تصادفها في الطريق مثل: استعدادات الرحيل ما يلزمه من عدة مادية ومعنوية، ومراحل الرحلة، وأحوال الطريق البحري أو البري. . . ، بالإضافة إلى الحديث عن أحوال الراحلين أثناء الرحلة براً أو بحراً، سواء تعلق الأمر بظروف السفر أو هيئة الركب وبنيته أو بصفة عامة الحياة اليومية على طول طريق السفر.

فضلاً عن ذلك يحرص الرحالة على تسجيل حوادث الطريق خصوصاً ما يتعلق بالظروف المناخية أو البشرية مثل قطاع الطرق أو القرصان. . . الخ[1].

والحديث عن المجتمعات التي عبر بها الركب سواء كانت بدوية أو حضرية فيسجل الرحالة عاداتها وطريقة تعاملها مع الركب ومزايا الحياة فيها.

ومن الثوابت والضّروريات في الرحلة المغربية الحجازية تركيزها على التواصل العلمي والثقافي والاجتماعي مع الشّرق العربي الإسلامي خصوصاً مصر والحجاز والشّام، وإن كنا نلاحظ أن الجانب العلمي الأكثر حضوراً في الرحلات الحجازية بدون استثناء سواء تعلق الأمر بذكر الشّيوخ الذين تم الأخذ عنهم، أو بحضور مجالس وحلقات العلم. . . أو البحث عن علماء المشرق والحرص على الأخذ عنهم وطلب الإجازة منهم أو بإثارة قضية من القضايا الفقهية الخلافية بين المذاهب الإسلامية المعروفة[2].

الرحلات السفارية

يعرف محمد الفاسي الرحلة السّفارية بأنها «. . . تكون الغاية من سفر صاحبها القيام بسفارة لدى دولة أجنبية وتكون أحياناً من إنشاء السفير نفسه إن كان في نفس الوقت من رجال الأدب والعلم وأحياناً يقوم بتأليفها أحد الكتاب الذين رافقوا السفير»[3].

غير أنه إذا كان هذا النوع من الرحلة قد عرف أوجه مع الدولة العلوية وتحديداً عهد السّلطان سيدي محمد بن عبد الله أي النصف الثاني من القرن الثامن عشر، فإن التجارب الأولى تعود إلى فترة حكم السّلطان أحمد المنصور الذهبي، عندما بعث بسفارة أبي القاسم

---

(1) نفسه، ص 1530.

(2) نفسه، ص 1533.

(3) محمد الفاسي، الرحلات السفارية المغربية، **مجلة البيئة**، ع 6، تشرين الأول/ أكتوبر 1962. ص 14.

الحجري المعروف بأفوقاي إلى الديار الأوروبية مع مطلع القرن السابع عشر من أجل التدخل لمساعدة الموريسكيين المضطهدين في أوروبا، بالإضافة إلى سفارة علي التمكروتي إلى الباب العالي خلال القرن السادس عشر(1).

إلا أنه بالنظر إلى السياسة الخارجية التي نهجها السلطان سيدي محمد بن عبد الله خصوصاً مع القوى الأوروبية التي انبنت على الانفتاح والجوار والتعاون، فقد وجه عدة سفارات إلى الدول الأوروبية والمشرق الإسلامي وخصوصاً الدولة العثمانية باعتبارها دولة الخلافة(2).

وعلى الرغم من كثرة الرحلات السفارية المسجلة خلال فترة حكم سيدي محمد بن عبد الله (1757م/ 1790م) وارتباطاً بموضوع عملنا فقد ركزنا على الرحلات السفارية إلى المشرق من خلال تجربتين هامتين الترجمانة الكبرى لأبي القاسم الزياني وإحراز المعلي والرقيب. . . لابن عثمان المكناسي(3). وهما السفيران اللذان اعتبرا من مؤسسي الدبلوماسية المغربية خلال العصر الحديث(4)، فضلاً عن كونهما يتميزان بمكانتهما العلمية الرفيعة واشتغالهما بالشّؤون الدبلوماسية سواء مع أوروبا أو مع الشّرق العثماني ولأنهما أخيراً من رجالات المخزن.

إلا أنه يبدو من خلال السّيرة الذاتية للرجلين أن تكوين الرجلين في مجال السفارة راجع بالأساس إلى «. . . التجربة والممارسة الميدانية فلم يهتم ـ يقول عبد المجيد القدوري ـ سلاطين المغرب بدبلوماسية الإقامة في البلدان الأجنبية ولم يعطوا مبعوثيهم تكويناً خاصاً»(5).

وإذا ما عدنا إلى الترجمانة التي جمع فيها الزياني رحلاته الثلاث نجده يضعنا بداية في سياق تأليفه هذا الكتاب وكما سبق أن ذكرنا(6).

وبناءً على ذلك جاءت رحلته «. . . عبارة عن موسوعة تناولت قضايا كثيرة وإن غلب

---

(1) أبو القاسم الحجري، **ناصر الدين على القوم الكافرين**، تحقيق محمد رزوق، الدار البيضاء 1987، ص 17.

(2) شكلت رحلة محمد بن عبد الوهاب الغساني **«رحلة الوزير في افتكاك الأسير»** على العهد الاسماعيلي: 1102هـ/ 1690م إحدى أهم الرحلات السّفارية المغربية خلال النصف الثاني من القرن السابع عشر.

(3) الرحلات السفارية الأخرى هي:

1 ـ **«نتيجة الاجتهاد في المهادنة والجهاد»** لأحمد بن المهدي الغزال.

2 ـ **«الإكسير في فكاك الأسير»** لابن عثمان المكناسي.

3 ـ **«البدر السافر لهداية المسافر إلى فكاك الأسارى من يد العدو الكافر»** لابن عثمان المكناسي.

(4) الدكتور عبد المجيد القدوري، **المغرب وأوروبا**، مرجع سابق. ص 326.

(5) نفسه، ص 328.

(6) أبو القاسم الزياني، **الترجمانة**، مصدر سابق. ص 52.

على موضوعها التشتت وانعدام التنظيم والوحدة وهي تزخر بمعلومات كثيرة في التاريخ والجغرافيا وعلم البحار. وتمت تنقلات الزياني داخل دار الإسلام لذا لم يكن يشعر بالغربة ولا بالغرابة ـ لكنه لاحظ وجود اختلاف بين المناطق الإسلامية، إلا أن خطابه يظل خاضعاً للمنطق الإسلامي الموحد لأنه لم يكن في حاجة إلى استعمال أسلوب الحذر والمفاضلة على غرار السفراء الذين تنقلوا في أوروبا»[1]. كما أن الرحلة تقدم الزياني كرجل المعرفة والتاريخ والعلم والثقافة الذي استفاد من تجاربه في الرحلة والتجوال في البلدان والأمصار.

وعلى عكس الزياني فإن رحلة الإحراز جاءت بعد سفارات ابن عثمان إلى الديار الأوروبية، وهو ما يعني بأن تلك التجارب السّفارية كان لها تأثير قوي ليس في تجربة ابن عثمان الدبلوماسية فقط وإنما في رحلته إلى الباب العالي خصوصاً بعد الإنجازات التي حقّقها للمغرب وللدولة العثمانية، والمتمثلة في حسن التفاوض وإطلاق سراح الأسرى المسلمين الشيء الذي يجعل منه «رجلاً» دبلوماسياً متمكناً.

غير أن الملاحظ في هذه الرحلة هو ازدواجية الأهداف: فبالإضافة إلى المهام السفارية في إسطنبول يعرج ابن عثمان على الحجاز لأداء فريضة الحج[2].

وبناءً على ذلك فإن ثوابت الرحلة الحجازية التي سبقت الإشارة إليها تفرض نفسها فرضاً في رحلة الإحراز، فقد أفرد صفحات كثيرة للحديث عن الحجاز ومناسك الحج وطلب العلم ولقاء العلماء ومناظراتهم، والأخذ عنهم والاطلاع على الكتب والتآليف... وزيارة الضرائح وقبور الأولياء والصالحين... فضلاً عن حديثه عن الطريق ومراحله وأحداثه والمشاكل والظروف الصّعبة التي واجهته، ووصف الشعوب والمجتمعات التي مر بها في عاداتها وتقاليدها وحياتها اليومية... الخ. واعتماداً على مضامينها فإن الدراسات التي اهتمت بهذه الرحلة تصنفها في آن واحد ضمن الرحلة السفارية والرحلة الحجازية والرحلة العلمية وكذلك الرحلة الفهرسية بالنظر إلى طابعها الموسوعي[3].

وعلى هذا الأساس فإن الرحلة السفارية: سواء «الترجمانة» أو «إحراز المعلي»، ونظراً

(1) عبد المجيد القدوري، المرجع السابق. ص 329.

(2) ابن عثمان المكناسي، **إحراز المعلي ...**، مصدر سابق، صص 5- 6.

(3) انظر: الدكتور عبد الله الترغي، **حركة الأدب في المغرب على عهد المولى إسماعيل**، مرجع سابق، ج 5، ص 1597.

انظر أيضاً كتابه: **فهارس علماء المغرب**، مرجع سابق ص 134.

إلى المهام الدبلوماسية التي توجه من أجلها إلى إسطنبول كل من الزياني وابن عثمان وفرت لنا معلومات دقيقة وقيمة عن الدولة العثمانية مع نهاية القرن الثامن عشر، وهي المعلومات التي لم توفّرها لنا الرحلة الحجازية على الرغم من كثرتها وغزارتها خلال الفترة نفسها[1]، بل إن الرحلة الحجازية المغربية تتميز بقلة المعلومات المتعلقة بالواقع المادي المشاهد: اجتماعياً وسياسياً واقتصادياً على عكس الرحلة السفارية. تفسير ذلك ـ كما سبق القول ـ بشخصية الرحالة الصّوفية والدينية، والهدف من الرحلة وهو الحج. ومضامين الرحلة التي تنسجم إلى حد كبير مع شخصية الرحالة وتكوينه الثقافي والديني. فالشرق بالنسبة إلى هؤلاء: شرق الروح بكل ما تحمله الكلمة من أبعاد.

(1) أثار الدكتور محمد بوكبوط احتمال نقل الزياني في الترجمانة عن ابن عثمان المكناسي ووقف على عدة قرائن تثبت الاحتمال الكبير لهذه العملية نذكر منها :

1 ـ تلخيصه لمراحل الطريق التي أفاض فيها ابن عثمان.

2 ـ لقاؤه بعض العلماء والشّيوخ الذين ذكرهم ابن عثمان في رحلته.

3 ـ اقتباسه الحرفي لبعض النصوص.

انظر أطروحة **إحراز المعلي والرقيب** ... مرجع سابق. ج 1.صص 39 ـ 42.

الفصل الثالث

الطرق وظروف الرحلة

تقديم

لا شك أن التوجه إلى الشّرق بالنسبة إلى الرحالة المغاربة، كان يطرح مشكلة الطريق التي يجب عليهم اتباعها، فمن المؤكد أن اختيار الطريق لم يكن عشوائياً، وإنما كان يخضع لبعض الشّروط الأساسية: كالوجهة المقصودة، الدوافع، الطريق الأكثر استعمالاً، والأقل خطراً... هذا الإشكال لم يطرح فقط خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر، وإنما قبل ذلك أي منذ بدايات الركب المنظم. فبالنسبة إلى المتوجه إلى الشّرق خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر كان أمامه إمكانيتان أساسيتان: الطريق البري التقليدي، والطريق البحري عبر المتوسط.

والملاحظ من خلال الرحلات المغربية إلى الشّرق خلال هذه الفترة أنها اعتمدت في معظمها الطريق البري التقليدي، استعمال الطريق البحري عبر المتوسط إلا مع نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر ولو بشكل محدود الشيء الذي يدفعنا إلى التساؤل عن أسباب هذا التحول؟

من جهة أخرى، فإن الرحلة إلى الشّرق وبالنظر إلى طول المسافة وصعوبة الطريق البري أو البحري، كانت تفرض على الرحالة الأخذ في الاعتبار الظروف الطبيعية والبشرية التي من المؤكد أنها سوف تعترض طريقه. ولمعرفة هذه الظروف يجب علينا عرض الطرق أولاً، واستعدادات الرحالة ثانياً من أجل تحديد نوعية المشاكل التي كانت تعترض سبيله في طريقه إلى الشرق.

إن موضوع الطرق المؤدّية إلى الشّرق تكتسي أهمّية بالغة نظراً إلى ارتباطها الوثيق بشخصية الرحالة (الرغبة في تحقيق الهدف)، وبالهدف من الرحلة، وأيضاً بالصورة التي سيتم إنتاجها عن الشّرق، مما يعطي للرحلة بعد المغامرة والأسطورة.

الطرق ومراحلها

يعود الفضل في معرفة الطرق الموصلة إلى الشّرق بالدرجة الأولى، إلى الرحلات الحجازية، نظراً إلى مؤسسة ركب الحاج التي أنشأها المغاربة من أجل تيسير الحج، وبفضل ذلك كثر القاصدون لأداء مناسك الحج، إذ توسعت مؤسسة ركب الحاج عبر الزمن حتى شملت خمسة ركوب كما يذكر الأستاذ المنوني: الركب السجلماسي، والركب الفاسي، والركب المراكشي، والركب الشّنقيطي، والركب البحري وإن كانت لم تشغل كلها في الوقت نفسه[1].

وبناءً على ذلك كان الرحالة المغاربة يحرصون على ذكر مراحل الطريق إلى الشرق، فجاءت الرحلات المغربية للقرنين السابع عشر والثامن عشر حافلةً بالمعلومات المتعلقة بالطرق وأحوالها الشيء الذي وفر لنا مادة غزيرة حولها.

الطريق البري: يرتبط الطريق البري ارتباطاً وثيقاً بركب الحاج المغربي، ويذكر المرحوم الأستاذ محمد المنوني أن تاريخ ركب الحاج المغربي يرجع إلى أواسط العهد الموحدي، إذ يرجع الفضل في تأسيسه إلى الإمام أبي محمد صالح الماجري المتوفّى عام 631 هـ/ 1233م. وكان يعرف هذا الركب بالركب الصالحي نسبة إلى مؤسسه السابق الذكر، حيث كان ينطلق من مدينة آسفي باتجاه الحجاز[2].

وقد توسع هذا المشروع خلال العهد المريني نتيجة لكثرة الحركة بين المغرب والحجاز من أجل أداء مناسك الحج، وهو ما أدى إلى تعدّد ركوب الحاج بالمغرب التي صارت خمسة[3].

والجدير بالملاحظة أن الدولة المغربية قد تبنّت بدورها هذه المؤسسة من خلال تأسيس ركب مغربي رسمي الشيء الذي أعطى هذه المؤسسة مكانة خاصة تحظى باهتمام الشعب والدولة، ومؤسسات الزوايا...الخ.

واعتماداً على نصوص الرحلات المغربية للقرنين السابع عشر والثامن عشر، فقد وقفنا على ثلاثة طرق برية كانت معتمدة خلال تلك الفترة من طرف الرحالة المغاربة:

---

(1) محمد المنوني، **ركب الحاج المغربي**. مرجع سابق، صص 8 ـ 9.
(2) نفسه. ص 7.
(3) نفسه. ص 9.

1 ـ الطريق البري المنطلق من فاس وهو ما عرف بالركب الفاسي.

2 ـ الطريق البري المنطلق من سجلماسة، وهو ما عرف بالركب السجلماسي.

3 ـ الطريق البري المنطلق ممن مراكش وهو ما عرف بالركب المراكشي.

أ ـ **الطريق البري المنطلق من فاس أو الركب الفاسي**: وقد اعتمده عدد كبير من الرحالة المغاربة: كعمر المرابط الدلائي خلال عام 1668م، وأحمد القادري عام 1688م. والحسن بن مسعود اليوسي عام 1689م. وابن الطيب الشّرقي عام 1726م، والوزير محمد الشّرقي الاسحاقي عام 1731م، وعبد المجيد الزبادي عام 1745م، والعامري التلمساني عام 1739م،. ومما يزيد أهمّية هذا الطريق أو هذا الركب أنه يشكل تاريخياً ركب الدولة الرسمي خلال عهدي الدولة المرينية ثم الدولة العلوية[1].

وقد كان يحظى بعناية مادية ورمزية خاصة تعكس المستوى الرفيع للركب[2]. لقد ترك لنا العديد من الرحالة وصفاً دقيقاً لهذا الطريق، فالشّيخ عمر المرابط الدلائي، نظم قصيدة في 163 بيتاً أطلق عليها: «الرحلة المقدّسة»، قدم من خلالها وصفاً دقيقاً لمراحل الطريق من فاس إلى المدينة المنورة[3]. كما نظم العامري التلمساني قصيدة وصف فيها مراحل هذه الطريق من فاس إلى الديار المقدّسة[4]. كما أن الشيخ عبد المجيد الزبادي نظم هو أيضاً قصيدة مطولة من 129 بيتاً، إلا أنها تبدأ بمراحل ما بعد مصر[5].

ولتتبع مراحل هذه الطريق نستعرض نموذجين لهذه الطريق كما قدمهما كل من القادري صاحب رحلة «نسمة الآس في حجة سيدنا أبي العباس» لعام 1688م، والوزير محمد الشرقي الإسحاقي، صاحب الرحلة التي تحمل اسمه «رحلة الإسحاقي» لعام 1731م. وقد جاء اختيارنا للنموذجين بالنظر إلى دقة الوصف الذي يتميزان به لمراحل الطريق، وكذا بعض الاختلافات الجزئية التي لا تؤثّر في الاتجاه العام للطريق.

(1) يذكر المنوني، بأن نشأة هذا الركب الذي كان ينسب إلى فاس ترجع إلى عهد الدولة المرينية، وتحديداً السلطان يوسف بن يعقوب المريني عام 703هـ/ 1303م. نفسه. ص 9.

(2) حول هذه العناية، انظر: المنوني. صص 12 ـ 15.

(3) هذه الرحلة سبقت الإشارة إليه في الفصل الثاني: عمر المرابط الدلائي، **«الرحلة المقدسة»**، مخطوط بالخزانة العامة بالرباط تحت رقم: د 3644.

(4) نص هذه الرحلة سبقت الإشارة إليه أيضاً في الفصل الثاني، العامري التلمساني، الرحالة العامرية، مطبوعة بذيل كتاب ركب الحاج المغربي، مرجع سابق.

(5) انظر رحلة الزبادي السابقة الذكر في الفصل الثاني من هذا البحث.

النموذج الأول: أحمد القادري : (انظر خريطة طريق رحلة القادري).

على الرغم من انطلاق الركب من فاس، فإن القادري لم يلتحق به إلا بمدينة تازة يوم 28 جمادى الثانية، حيث انطلق الركب يسير طول اليوم ويتوقف عند الغروب للراحة.

بعد مدينة تازة يتوقف الركب للمبيت بالنعيمية، وفي اليوم التالي عبر وادي ملوية قرب قلعة جرسيف، حين استمر في السير حتى وصل إلى تافراما حيث نزل الركب للمبيت وحل عليهم شهر رجب، وفي الغد قصد الركب العريعرة، ثم بعدها فم بزوز، ومنها إلى قرية المقام حيث ضريح الولي سيدي علي بن سامع، ثم ثنية، فعوينة بني مطهر، ثم قرية الشع حيث آبار السلطان، بعدها قرية أبي الضروس، ثم جبل عنتر، ثم مثرية عنتر، ثم تيسمولين، فالمقربة، فالمحيا، ومنها إلى عين ماضي، ومن عين ماضي يتوجه الركب إلى صرف، ثم قرية الأغواط، ثم وادي الفج، ثم قرية عبد المجيد التي بدخولها يكون الركب قد قطع نصف الطريق بين فاس وطرابلس. وبعد قرية عبد المجيد يتوجه الركب إلى المبادة ثم قرية سيدي خالد النبي، ثم قرية أولاد جلال. وقد وصل الركب إلى بسكرة الجزائرية يوم 24 رجب. وقد أقام بها الركب يومي الأحد والاثنين، ثم ارتحل منها صبيحة يوم الثلاثاء، حيث نزل بقرية المسيء، وبعد مسيرة يوم وصل الركب إلى منطقة المنصق، ومنها في الغد قرية زريبة الوادي. وفي فاتح شعبان وصل الركب إلى وادي غيسران، فباب إفريقيا. وفي الغد قصد نهر تمغزة، ومنها إلى حامة توزرت بتونس. وخلال النهار دخل توزرت، ومنها في الغد وصل إلى زاوية سيدي أبي هلال ثم زاوية الرمل، فحامة قابس، ثم قابس، ثم قرية عراما، فمليئة، ثم الزاوية ثم زنزورة. وقد دخل الركب طرابلس يوم الأحد 17 شعبان، وظل فيها واحداً وعشرين يوماً قبل أن يواصل الطريق باتجاه مصر.

وبعد مغادرة طرابلس، مر الركب بعدد من القرى الواقعة في الطريق إلى مصر كتاجورة، المسيء والنكازة، وقرية أزلوتين، قرى مسراتة، وقرية تكران، والمعصر الزعفراني، والجبل الأخضر، وجردة، وأخيراً وادي سمالس. وتعتبر هذه المحطة الأخيرة نصف الطريق بين طرابلس ومصر. ثم انطلق الركب من جديد ماراً بقرى درنة، والعقبة الكبرى، وبكبك، ومعطر جرجوم، ومعطر المدارن الشمام حيث التقى الركب الركب القسنطيني (من الجزائر)، ثم الحويجر. ثم قرية النبابة الواقعة على شاطئ النيل، وهي مقابلة لمدينة بونى، ذلك أن الركب اضطر إلى استعمال الزوارق لعبور النيل والدخول إلى مدينة بونى، ومنها صار الركب حتى دخل القاهرة يوم الخميس 18 شوال 1100هـ/ 1688م.

وبالدخول إلى القاهرة كان على الركب المغربي الفاسي انتظار انطلاقة الركب المصري حيث كان خروج الركبين من القاهرة يوم الجمعة 26 شوال بعد ثمانية أيام من الراحة والاستعداد والتزود لمراحل الطريق المقبلة باتجاه الحجاز.

وبعد مغادرة القاهرة وصل الركب إلى منطقة تدعى الدار الحمراء، ثم منطقة عجرود، ثم رؤوس النواظر حيث مبدأ الحجاز عند الركب. ومنه إلى بندر النخيل، ثم بير البارود وبير الصعاليك، ثم رأس العقبة. ثم البندر، فظهر الحمار حيث قضى الركب ليلة. وفي الغد انطلق حتى موضع أم العظام، ومنه إلى مغائر شعيب حيث قضى الليلة. وفي يوم السبت 21 ذي القعدة وهو أول يوم الخريف نزل الركب في عيون القصب ومنها بندر المويلح. وبعد يومين من الراحة انطلق الركب مدة يوم وليلة فنزل عند الصباح بآبار السلطان. ثم في الغد منطقة الأزلم، ثم سبيل عنتر، ثم الوجه، ثم منطقة الدركين التي تعتبر نصف الطريق بين مصر ومكة المكرمة. ثم بعدها منطقة الحوراء، فوادي العقيق، ثم النبض، والخضيراء. ثم ينبع النخل، فمنطقة بدر حيث أقام الركب مدة يومين ومنها إلى موضع يعرف بالقاع وبالبزوة حيث صادف الركب مع اليوم الأول من ذي الحجة. وبعده رابغ حيث ميقات الحج، وحيث تحرم كل الوفود المتوجه إلى الحجاز: والشام ومصر، والمغرب، والأندلس، والروم والتكرور. وبعد الاستعداد لدخول مكة صارت الركوب مدة يوم وليلة فنزلوا قديدا، فخليص، فعسفان، فأم القرى ثم الكعبة المشرفة يوم الاثنين 5 ذي الحجة.

وبعد الانتهاء من أداء مناسك الحج والعمرة توجه الركب إلى المدينة المنورة لأداء الزيارة لقبر الرسول صلى الله عليه وسلم.

أما فيما يتعلق بطريق العودة فيذكر القادري أن الركب المغربي اعتمد الطريق نفسه. وقد استغرقت الرحلة ذهاباً وإياباً ستة عشر شهراً (16) وأحد عشر يوماً (11) أي سنة وأربعة أشهر وأحد عشر يوماً، حيث يذكر القادري في رحلته أن دخول الركب إلى فاس كان يوم الجمعة في السادس من ذي القعدة 1101هـ/ 1689م.

يتضح من خلال هذا النموذج لطريق رحلة القادري أن اعتماد هذه الطريق يتطلب قطع أربعة مقاطع رئيسية:

- المرحلة الأولى: من فاس إلى طرابس، مروراً بعين الماضي، وقرية عبد المجيد، وبسكرة، وتوزر وقابس، ثم طرابلس.

- المرحلة الثانية: من طرابلس إلى القاهرة، مروراً بوادي سمالس، وبونى المصرية ثم القاهرة.
- المرحلة الثالثة: من القاهرة إلى مكة، مروراً بمغائر شعيب الدركيين، ينبع ثم موقعة بدر، ثم مكة المكرمة.
- المرحلة الرابعة: من مكة إلى المدينة المنوّرة.

النموذج الثاني، الوزير الشرقي الاسحاقي: (انظر خريطة طريق رحلة الاسحاقي). كما سبق الذكر فإن هذا النموذج يمثل ركب الدولة الرسمي من خلال ضمه إلى الأميرة خنانة بنت بكار زوجة السلطان مولاي اسماعيل، وحفيده سيدي محمد السلطان عبد الله بن اسماعيل عام 1143هـ/ 1730م. وعند عودة الركب، وبطلب من السلطان قام الاسحاقي بتدوين رحلته التي رافق خلالها أم السلطان.

لقد كان خروج هذا الركب من فاس يوم الخميس 25 جمادى الثانية، ونزل بعدها بولجة العسال على عدوة وادي سبو من العدوة الشّرقية، وبعدها أقلع الركب فنزل في قرية إناون حيث كان المبيت، وفي الغد واصل الركب سيره في عقبة بني فكارة، فكان النزول للمبيت، ثم واصل السير خلال اليوم حتى وصل إلى تازة.

وقد كان الخروج من تازة يوم 3 رجب، حين قطعوا وادي بولجراف، ثم وادي ملوية، ثم تواصل السير فتم النزول بوادي بوالدروس، ثم تواصل السير حتى النزول للمبيت بعين الحجر، فقرية المشرية. ثم توجه الركب إلى قرية النخيل، ومنها إلى موضع يقال له المشط الأحمر، ثم عبروا وادي السيد طيفور، ثم وادي الأشبه، وبعده وصلوا إلى عين ماضي.

وبعد استراحة قصيرة عاد الركب إلى السير، فمر على قرية تحمت فقطع وادي الظرفة، ثم نزل بعده قريباً من الأغواط، ثم واصل الركب سيره ماراً بقرية ومد إلى أن كان المبيت بقرب قرية عبد المجيد، ثم دخلوا سيدي خالد حيث كان المبيت. وفي الغد واصل الركب سيره فمر بطرق النخيل وبلد أولاد جلال، وبعد المرور عبر قمم الزاب العالية كان المبيت على ساقية. وفي الغد واصل الركب سيره إلى أن دخل بسكرة، وبعدها مر الركب على مشهد عقبة بن نافع الفهري، ثم وادي الناموس، ثم مداشر الزرايب، ثم البانة، وبعدها عبر وادي العرب فنزل الركب على قرية غسدان، بعد ذلك مروا على الحامة، وبعدها دخل إلى توزر. ومن توزر انطلق الركب فدخل الحامة، ثم بعدها قابس، ومنها خرج متوجهاً إلى حمادة

قردمان ثم قرى الزوارات الغربية، ثم الزوارات الشرقية، ثم مدينة زواغة، ثم المبيت بقرية قودادش، ومنها دخل الركب إلى طرابلس حيث استقبلهم حاكم البلد أحمد باشا.

وقد كان الخروج من طرابلس يوم السبت 8 رمضان باتجاه مصر، وخلال الطريق مر الركب على قرية تاجورة (تاجورى)، ثم قرية المسبل، ثم نزل الركب على النغيرة، ثم المرور بساحل حامد ثم مصراتة (مسراتة)، ثم قرية أجدابية. ثم تواصل السير فكان المبيت بنخلات أبي المطامر (وهو من أرياف مصر) ثم منزلة البنابة على ساحل النيل، ومنها إلى القاهرة فدخلها الركب يوم الخميس 19 شوال من السنة نفسها.

ويذكر الإسحاقي أن الركب المغربي غادر القاهرة متوجها إلى الحجاز برفقة الركب المصري، فمر الركب على قرية تدعى أيلة حيث يذكر الإسحاقي أنها تشكل نصف الطريق بين فسطاط مصر ومكة المكرمة. وقد نزل الركب بها مدة يومين، وبعدها نزل في قرية ظهر الحمار، ثم شرافة بن عطية مروراً على عش الغراب وأم العظام ثم بعدها معابر شعيب حيث مغارة شعيب، ثم عيون القصب، ثم البندر المسمّى بالمليح، ثم بندر الأزلم، ثم موضع يدعى الاصطبل، ثم بندر الوجه، ثم وادي لكرة، وبعده الحوراء، ثم النبط، والحظيرة، ثم الينبع، فبدر. وبعد النزول ببدر توجه الركب إلى بزوة القاع حيث وادي رابغ، ومنه نزل بقرية قديد ثم عسفان، ثم وادي فاطمة، ومنه الدخول إلى مكة لأداء مناسك الحج.

وقد كان الخروج من مكة باتجاه المدينة المنورة بعد الانتهاء من المناسك، فمر الركب ببدر ثم موضع سمي المنيرة، ثم قبور الشهداء، ثم بئر علي، ومنه إلى المدينة المنورة حيث المسجد النبوي.

وقد كانت طريق العودة على الطريق والمراحل نفسها حتى فاس.

يبدو إذن من خلال هذا النموذج الذي قدّمه الإسحاقي أن هذا الطريق هو الطريق نفسه الذي اعتمده القادري، مع بعض الاختلافات الجزئية المتعلقة أساساً ببعض القرى والمواضع، غير أن هذه الاختلافات لا تغير كما هو ملاحظ الاتجاه العام للطريق، فهو يتكون أساساً من أربع مراحل رئيسية:

- المرحلة الأولى، من فاس إلى طرابلس مروراً بتازة، وعين ماضي، والأغواط وقرية عبد المجيد، وسيدي خالد وبسكرة، وتوزر، وقابس، وزواغة ثم طرابلس.
- المرحلة الثانية، من طرابلس إلى القاهرة، مروراً بقرية تاجورة، ومصراتة، والنبابة، والقاهرة.

- المرحلة الثالثة، من القاهرة إلى مكة، مروراً بقرية آيلة، ومغائر شعيب، والبندر، والينبع، ثم بدر، فرابغ، فعسفان، وأخيراً مكة.
- المرحلة الرابعة، من مكة المشرفة إلى المدينة المنورة، مروراً ببدر، فالجديرة ثم قبور الشهداء، ثم أبيار علي، ثم المدينة.

والملاحظ في النموذج الذي يقدّمه الإسحاقي كثرة المحطات التي نزل بها الركب من الخروج من فاس حتى مكة المكرمة، وهو ما يعني بأن الركب يسير قليلاً ويرتاح كثيراً، ولعل ذلك يعود إلى وجود أم السلطان وحفيدها بالركب، وتجنباً للتعب والإرهاق كان الركب يضطر إلى التوقف كثيراً، كما أن صفة الركب الرسمي كانت تخصص له في مناطق عديدة استقبالات خاصة تعكس العلاقات بين الدولة المغربية وبعض الولايات الشمال إفريقية بما فيها مصر.

وتجدر الإشارة إلى أن هذه الطريق اعتمدها أيضاً المرابط الدلائي، والحسن بن مسعود اليوسي، والطيب الشّرقي، والزبادي، مع بعض الاختلافات الجزئية.

فبالنسبة إلى عمر المرابط الدلائي اختار التوجه إلى الإسكندرية قبل التوجه إلى القاهرة[1].

أما اليوسي فاختار هو أيضاً التوجه إلى مدينة البيضاء الساحلية بليبيا، ثم الإسكندرية دون المرور بالقاهرة[2].

أما بالنسبة إلى العامري التلمساني، فقد اعتمد هو نفسه طريق فاس مكة، إلا أنه عند العودة زار خيبر، وتبوك، والزرقاء، ثم دمشق، ونابلس والقدس، قبل أن يعود إلى المغرب[3].

أما عبد المجيد الزبادي فقد اعتمد الطريق نفسه دون أية اختلافات.

ب ـ الطريق البري المنطلق من سجلماسة أو الركب السجلماسي: وقد اعتمده عدد غير يسير من الرحالة المغاربة للقرنين السابع عشر والثامن عشر: كأبي سالم العياشي غير مرة: 1649م/ 1653م/ 1661م/ 1658م، والهشتوكي مرتين 1684م/ 1707م. والشيخ أحمد بن ناصر الدرعي عام 1709م. والحضيكي عام 1739م. ويذكر المرحوم محمد

(1) عمر المرابط الدلائي، « **الرحلة المقدسة**»، مصدر سابق. صص 59 ـ 61.
(2) الحسن بن مسعود اليوسي، «**رحلة اليوسي**»، مصدر سابق. صص 11 ـ 25.
(3) العامري التلمساني، **الرحلة العامرية**، مصدر سابق. صص 100 ـ 102.

المنوني أن هذا الطريق يرجع الفضل فيه إلى الركب السجلماسي أحد أقدم ركوب المغرب المتوجهة إلى الحجاز[1]. وقد كان يعتمده عدد وفير من الخلق، كما كان يضم أعلاماً كبيرة تنتمي إلى عالم التصوّف والزوايا من أمثال أبي سالم العياشي، وأحمد بن ناصر الدرعي، والشيخ عبد السلام بن ناصر وأبي مدين الدرعي، وكذلك جاء ذكر هذه الطريق ومراحلها في كل هذه الرحلات، وغالباً ما كان الركب السجلماسي يلتقي في طريقه الركب الفاسي، وهو ما يعني أن نقاط التقاطع كانت موجودة بين الطريقين. وبناءً على معلومات الشّيخ أبي العباس أحمد بن ناصر، فإن الركبين كانا معتمدين تحت رئاسة أمير الركب الفاسي[2] باعتباره الركب الرسمي، كما حدث عام 1121هـ عندما حج الشّيخ أبو العباس أحمد بن ناصر وهو ما يعني أن الطريق يصبح واحداً.

ومن أجل تتبع هذه الطريق ومراحلها نقدم نموذجين لهذه الطريق، كما قدمهما كل من أبي سالم العياشي في رحلته الشهيرة (ماء الموائد)، والشيخ أحمد بن ناصر الدرعي من خلال (الرحلة الناصرية). وقد وقع الاختيار على النموذجين لاعتبارات أساسية نذكر منها:

أولاً: أن نص رحلة العياشي شكل بالنسبة إلى الرحالة المغاربة مرجعاً ودليلاً أساسيين فيما يتعلق بالطريق الذي كان يعتمده الركب السجلماسي. وهو بذلك أكثر دقة وتفصيلاً في وصف المراحل.

ثانياً: أن العياشي اعتمد هذه الطريق غير مرة، وهو ما يعني أن هذه الطريق كانت مفضلة بالنسبة إليه على غيرها. بالنظر إلى كونها الأكثر توفيراً للجهد والعناء بالنسبة إلى من يأتي من المغرب.

ثالثاً: أن رحلة أحمد بن ناصر الدرعي انبنت كما هو شأن كثير من الرحلات المغربية على كثير ممن جاء في رحلة العياشي. بل إن أحمد بن ناصر يعتبر العياشي «إمام المرتحلين». وعلى هذا الأساس فإن الرحلات التي اعتمدت هذه الطريق بعد العياشي اعتمدت عليه بشكل أساسي: كالهشتوكي عامي 1684م / 1707م، والشيخ عبد السلام بن ناصر عامي: 1781م / 1796م.

---

(1) محمد المنوني، مرجع سابق. ص 33. كما يذكر على أن أقدم هذا الركب هو الذي وفد معه إلى المغرب الشريف السني المولى الحسن القادم الجد الأعلى للأسرة العلوية. نفسه.

(2) أبو العباس أحمد بن ناصر، **الرحلة الناصرية**، مصدر سابق. ج1، ص 111.

رابعاً: وهي ملاحظة أساسية أنه إذا كان الطريق الفاسي يعد في عهد الدولة العلوية الطريق الرسمي للمخزن، فإن الطريق السجلماسي للركب السجلماسي كان بمثابة الطريق الرسمي لأقطاب الزوايا بالجنوب المغربي وتحديداً الزاوية الناصرية: أبو سالم العياشي، الهشتوكي، أحمد بن ناصر الدرعي، وعبد السلام بن ناصر.

النموذج الأول: **أبو سالم العياشي**: (انظر خريطة طريق رحلة أبي سالم العياشي)

تبدأ هذه الطريق بذكر العياشي خروجه مع الركب السجلماسي المتوجه إلى الحجاز انطلاقاً من سجلماسة بالجنوب المغربي يوم السبت 10 ربيع الثاني عام 1072هـ/ 1661م[1].

وقد كان الأمير مولاي محمد بن الشّريف قد زوّد الركب رسائل إلى عماله بالصحراء للاعتناء بركب الحاج وتقديم المساعدة له. وهكذا مر الركب بنهر جير، ثم عبر نهر الساورة، ثم قرية ايكلي وقرى بني العباس وصولاً إلى توات[2]. وبعد توات توجه الركب إلى بلاد اورجرت، ومنها إلى مدينة واركلا، ثم مكوسا، ثم وادي ريغ[3].

والملاحظ أن الركب في طريقه إلى طرابلس أخذ طريق الصحراء عبر الواحات والصحارى من سجلماسة إلى طرابلس. وهي المسافة التي استغرقت ثلاثة أشهر وبعض الأيام[4]. وقد كان دخول الركب إلى طرابلس كما يذكر العياشي ظهر يوم الأربعاء 17 رجب من السنة نفسها. وبهذه المدينة التقى الركب السجلماسي ركب الحاج الفاسي القادم من الديار المقدّسة[5].

وقد كان رحيل الركب من طرابلس يوم السبت 26 رجب في اتجاه القاهرة بمصر، فعبر جبال درنة ونزل ببلدة ساحل حامر، ومنه توجه إلى برقة. وبعدها وصل الركب إلى جبل الأخضر ثم مدينة درنة التي أخبر بها العياشي بوجود مرض الطاعون بمصر[6].

وقد تابع الركب سيره فنزل بدرنة، ومنها إلى العريص، ثم فج العقبة. وبعده نزل الركب بوادي الرهبان وذلك يوم 22 رمضان. ومنه صار الركب إلى أن دخل المنصورية. وبعد

---

(1) أبو سالم العياشي، **ماء الموائد**، مصدر سابق، ج1، ص 17.

(2) في كل المحطات التي يقف عندها الركب يقدم العياشي وصفاً لجوانب من الحياة اليومية لتلك المناطق. نفسه. صص 20 ـ 24.

(3) نفسه. صص 47 ـ 49.

(4) نفسه. ص 57.

(5) نفسه. ص 68.

(6) نفسه. صص 104 ـ 108.

المنصورية نزل الركب بمدينة إمبابة المطلة على نهر النيل مدة يومين. وقد تم عبور النيل كما يقول العياشي يوم 26 رمضان حيث نزل الركب بمرسى بولاق ومنها دخل الركب إلى القاهرة.

وكان خروج الركب السجلماسي من مصر صباح يوم الخميس 27 شوال باتجاه الحجاز عن طريق البر بصحراء سيناء، فمروا في طريقهم على الدار الحمراء، ثم منطقة عجرود ثم النابغة، وعدل الركب عن الطريق التي بها المصانع خوفاً من الحر والعطش بعدما مروا على السويس، فمغارة شعيب، ثم وقف عند العقبة المعروفة بصعوبة النزول منها.

بعد ذلك وصل الركب إلى قرب العقبة السوداء، وهي أول أرض الحجاز، ومنها إلى الينبع حيث كان المبيت ليلتين. وفي الغد تابع الركب المسيرة حتى نزل بموقع بدر، ثم بعدها رابغ حيث اغتسل الحجّاج للإحرام[1].

ثم انطلق الركب باتجاه مكة، فمر على عقبة الكر، ثم الظهران وتنعيم، ثم بعدها الزاهر فمكة[2].

وبعد الانتهاء من مناسك الحج توجه الركب إلى المدينة المنورة، فكان خروجه من مكة يوم الأحد 20 ذي الحجة. فمر على دار الحاج شبيكة، ثم وادي الشّريف ثم خليص، ومنها إلى العريش التي استراح بها الركب. ومنها توجه إلى المدينة المنورة فكان دخولها ليلة الخميس 2 محرم 1073 هـ/ 1662م[3].

وللتذكير فإن العياشي قد مكث بالمدينة المنورة مدة تزيد على سبعة أشهر، وعندما اقترب موسم الحج خرج إلى مكة لأداء حجته الثانية في هذه الرحلة، وهي الحجة الرابعة في حياته وكان ذلك يوم الثلاثاء 17 شعبان.

وبعد أن قضى العياشي هذه المدة الطويلة بالمشرق وتحديداً بالحجاز، قرر العودة إلى بلاده المغرب معتمداً الطريق نفسها التي اعتمدها عند قدومه مع الركب السجلماسي. إلا أن العياشي فضل قبل العودة إلى المغرب زيارة مدينتي الخليل والقدس الشريف.

وهكذا خرج العياشي من المدينة المنوّرة في فاتح محرم 1074 هـ/ 1663م فمر في طريقه على الينبع، ثم العقبة، وفيها انفصل العياشي عن الركب المتوجه إلى المغرب، وانضم إلى ركب أهل غزة متوجهاً إلى القدس. فدخل غزة، ثم زار مدينة الرملة[4].

---

(1) نفسه. صص 181 ـ 185.

(2) نفسه. ص 190.

(3) نفسه. ص 235.

(4) نفسه. صص 303 ـ 310.

ومن مدينة الرملة توجه العياشي إلى القدس، فدخلها وزار المسجد الأقصى، كما التقى المغاربة المقيمين فيها. وبعد القدس زار العياشي الخليل بعد أن مر ببيت لحم. ثم عاد العياشي إلى غزة التي أقام بها مدة طويلة. وفي الأخير زار مدينة الخان. وقد خرج العياشي من غزة في طريقه إلى مصر فمر على الزعقة والعريش، ثم القاهرة من جديد. ومنها إلى الاسكندرية.

ومما هو ملاحظ في طريق العودة عند العياشي أنه توجه إلى المغرب من الإسكندرية برفقة الركب المراكشي. وهكذا توجه الركب إلى برقة، ومنها إلى طرابلس. وبعد إقامة قصيرة بها توجه الركب إلى قابس، ثم دقيوس، فتوزر، ثم عرج الركب على الجنوب الشرقي للجزائر مروراً بسيدي عقبة، ثم بسكرة باتجاه عين ماضي، وبوسمعون، ثم وادي الناموس، ثم فكيك، ومنها أخذ العياشي طريقه إلى الزاوية العياشية في الأطلس الكبير، فدخلها ـ كما يذكر ـ يوم الأربعاء 17 شوال عام 1074هـ/ 1663م بعد أن غاب عنها ما يقرب من سنتين. وبعد هذه الرحلة الطويلة تفرغ العياشي لتدوين رحلته.

يتضح إذن من خلال نموذج طريق رحلة العياشي في الذهاب، أن الطريق التي كان يعتمدها الركب السجلماسي تتكون بدورها من أربع مراحل أساسية:

- المرحلة الأولى: من سجلماسة إلى طرابلس: والملاحظ في هذه المرحلة أن الركب بعد خروجه من سجلماسة أخذ طريقه في الصحراء متجنباً المدن الجزائرية والتونسية. فكان مروره على بعض الواحات في الصحراء: قرية إيكلي، وبني العباس، ثم توات وأوجرت... الخ حتى طرابلس.
- المرحلة الثانية: من طرابلس إلى القاهرة، مروراً ببرقة، والجبل الأخضر، ومدينة درنة، والعريص، والمنصورية، وإمبابة، وبولاق، فالقاهرة.
- المرحلة الثالثة: من القاهرة إلى مكة مروراً بصحراء سيناء، فالدار الحمراء وعجرود، والنابغة، ومغارة شعيب، ثم الينبع، فرابغ، وبدر ثم الظهران فمكة.
- المرحلة الرابعة: من مكة إلى المدينة، مروراً بوادي الشريف، ثم خليص والعريش، فالمدينة المنورة.

أما طريق العودة فهو طريق الذهاب نفسه باستثناء الجزء الذي فضل فيه العياشي زيارة القدس والخليل.

والملاحظ في هذه الطريق التي اعتمدها العياشي ذهاباً أنها تختلف جزئياً عن الطريق التي اعتمدها في رحلته الصغرى[1] ففي هذه الرحلة:

- المرحلة الأولى: من سجلماسة إلى طرابلس مروراً بقرية العوينة، وفكيك، وبوسمعون، وعين ماضي، والأغواط، وسيدي خالد، وبسكرة، وتوزر، وقابس، وجربة ثم طرابلس[2].
- المرحلة الثانية: من طرابلس إلى القاهرة مروراً بمدينة برقة، والإسكندرية ثم القاهرة[3].
- المرحلة الثالثة: من القاهرة إلى مكة مروراً بالدار الحمراء، وعجرود، والنخيل، والعقبة، ظهر الحمار، مغارة شعيب، دار أم السلطان، الحوراء، والينبع، ورابغ، وخليص، وعسفان، ثم مكة.
- المرحلة الرابعة: من مكة إلى المدينة.

ويبدو الاختلاف بين الطريق الأولى والثانية واضحاً، ففي الطريق الأولى عندما غادر العياشي سجلماسة متوجهاً إلى طرابلس اعتمد الطريق الصحراوية جنوب شرقي البلاد الجزائرية دون المرور على مدنها. أو المدن التونسية، وعندما غادر طرابلس متوجهاً إلى القاهرة مر على برقة ومنها إلى القاهرة دون الدخول إلى الإسكندرية.

إلا أن هذه الاختلافات ما هي في الواقع إلا إمكانيات طرقية مفتوحة في وجه الرحالة المغاربة الذين يعتمدون طريق الركب السجلماسي، فكل الطرق تؤدي إلى مكة مادامت هي الهدف.

النموذج الثاني: أحمد بن ناصر الدرعي: (انظر خريطة طريق رحلة أحمد بن ناصر)

تجدر الإشارة في البداية إلى أن أحمد بن ناصر الدرعي اعتمد في وصف وتعداد مراحل الطريق على عدد كبير من الرحلات المغربية، وكتب خاصة بالمسالك والمنازل، وعلى رأسها الرحلة العياشية، والرحلة التيجانية. وفي تحديد المواضع ينقل عن السّمهودي وعن خطط المقريزي، «والمسالك والممالك» للبكري، هذا، بالإضافة إلى رحلات أخرى سابقة تتفق مع طريق ومراحل رحلته.

---

(1) أبو سالم العياشي، **الرحلة الصغرى**، مخطوط بالخزانة العامة بالرباط، تحت رقم: كـ 43.
(2) نفسه. صص 3 ـ 6.
(3) نفسه. صص 9 ـ 10.

لقد كانت انطلاقة هذه الرحلة من سجلماسة، إلا أن ابن ناصر الدرعي كان قد غادر الزاوية الناصرية بتمكروت يوم الخميس 24 جمادى الأولى 1121هـ ـ 1709 م للالتحاق بالركب السجلماسي[1]. وبعد الخروج من سجلماسة توجه الركب نحو فكيك، ومن فكيك إلى عين ماضي بعد أن مر بوادي غير، وبوسمعون، ، وبلاد الغاسول[2]. ومن عين ماضي توجه الركب إلى الأغواط، ومنها إلى بسكرة مروراً بسيدي عبد المجيد وسيدي خالد، وأولاد جلال[3]. وبعد المرور ببسكرة توجه الركب إلى توزر، ومنها إلى قابس. وبعدها خرج الركب باتجاه طرابلس[4].

ويذكر أحمد بن ناصر الدرعي أن المسافة من طرابلس إلى مصر (القاهرة) أربعون مرحلة. وبعد استراحة بطرابلس توجه الركب إلى القاهرة مروراً، بقرية تاجورة، ووادي الرمل، وبرقة، ثم سرت، ثم الشبيكة، والعقبة، ثم وادي الرهبان، ومنها إلى نبابة على ساحل النيل، ثم مرسى بولاقة، ومنها إلى القاهرة[5].

وبعد استراحة بالقاهرة في انتظار خروج الركب المصري، توجه الركب إلى الحجاز مروراً بعجرود، وبندر النخيل، ثم بئر الصعاليك، ثم العقبة، ثم مغائر شعيب، ثم بندر المويلح، ثم دار أم السلطان، ثم الحوراء، ثم وادي العقيق، ثم الينبع، فبدر، ومنها إلى مكة المكرمة[6].

وبعد أداء مناسك الحج والانتهاء من الزيارات بمكة المكرمة، توجه الركب إلى المدينة المنورة لزيارة المسجد النبوي.

وعند العودة اعتمد أحمد بن ناصر الدرعي الطريق نفسها التي اعتمدها في الذهاب.

يتضح إذن من هذا النّموذج، أن أحمد بن ناصر الدرعي اعتمد الطريق نفسها التي سلكها أبو سالم العياشي، فهي تتضمّن المراحل نفسها.

- المرحلة الأولى من سجلماسة إلى طرابلس، مروراً بفكيك، وعين ماضي، والأغواط، وبسكرة، وتوزر، وقابس، ثم طرابلس.

---

(1) أحمد بن ناصر الدرعي، «الرحلة الناصرية»، المطبعة الحجرية بفاس، في جزءين، بدون تاريخ، صص 9 ـ 11. ج1.
(2) نفسه. ج1، ص 30.
(3) نفسه. صص 34 ـ 37.
(4) نفسه. صص 54 ـ 57.
(5) نفسه. صص 57 ـ 117.
(6) نفسه. صص 157 ـ 182.

- المرحلة الثانية، من طرابلس إلى القاهرة، مروراً بتاجورة، وبرقة، والشبيكة والعقبة ونبابة على ساحل النيل، وبولاق، ثم القاهرة.
- المرحلة الثالثة، من القاهرة إلى مكة، مرورا بعجرود، وبندر النخيل، والعقبة ومغارة شعيب، والينبع، فبدر ثم مكة.
- المرحلة الرابعة، من مكة إلى المدينة مروراً ببدر.

والملاحظ أن هذه المراحل تتطابق، مع المراحل التي ذكرها أبو سالم العياشي في رحلته الصغرى، باستثناء بعض الاختلافات الجزئية، كعدم مرور أحمد بن ناصر الدرعي بالإسكندرية وعدم زيارته القدس والخليل. وكما سبق الذكر فإن هذه الاختلافات هي إمكانيات واختيارات في وجه الرحالين، المعتمدين لهذه الطريق أكثر منها اختلافات حقيقية.

وكما سبقت الإشارة إلى ذلك فإن هذه الطريق تم اعتمادها من طرف العديد من الرحالة المغاربة للقرنين السابع عشر والثامن عشر، الشيء الذي يجعلها في الرتبة الثانية بعد طريق الركب الفاسي، فقد اعتمدها بالإضافة إلى أبي سالم العياشي، وأحمد بن ناصر الدرعي، الشيخ أحمد بن محمد الهشتوكي مرتين 1684م و 1707م، معتمداً الطريق نفسها التي ذكرها العياشي في رحلته «ماء الموائد» «والرحلة الصغرى»، كما اعتمدها محمد بن أحمد الحضيكي عام 1739م وإن كان لم يعط تفاصيل الطريق والمراحل، كما اعتمدها شيخ الزاوية الناصرية، ابن عبد السلام بن ناصر في رحلتين، الأولى عام 1781م. والثانية عام 1796م. والملاحظ في الرحلتين أن الرحالة فضل المرور على القيروان مباشرةً بعد خروجه من بسكرة، وقبل دخوله إلى توزر وقابس. أما في المراحل والأشواط فلا تغيير فيها. (انظر الخريطة).

ج ـ الطريق البري المنطلق من مراكش أو الركب المراكشي: يبدو من خلال الرحالة الذين اعتمدوا هذا الطريق خلال القرنين الحادي عشر والثاني عشر الهجريين/ السابع عشر والثامن عشر الميلاديين، أنه لم يكن يحظى بأهمّية كبيرة، إذ لم نعثر إلا على رحلة مغربية واحدة اعتمدت هذه الطريق وهي لابن مليح السراج عام 1630م «**أنس الساري والسارب إلى منتهى الآمال والمآرب سيد الأعاجم والأعارب**». واعتماداً على مصادر الأستاذ محمد المنوني، فإن تاريخ هذه الطريق مرتبط بتاريخ الركب المراكشي الذي كان ركب الدولة الرسمي زمن السّعديين[1]. إذ كانوا يولونه اهتماماً خاصاً تعكسه تلك الوصايا والرسائل

(1) محمد المنوني، **ركب الحاج المغربي**، مرجع سابق. ص 36.

التي كان يبعث بها السلاطين السعديون إلى حكام الحجاز من أجل العناية بالركب والحجّاج[1]. والملاحظ أن رحلة ابن مليح السراج تعتبر المصدر الأساسي لمعلوماتنا حول هذه الطريق، فقد انفردت الرحلة بتدوين مراحل الطريق المراكشي باتجاه الحجاز عبر الصحراء.

لذلك سوف نتابع مراحل هذه الطريق بناءً على معلومات السراج.

نموذج طريق، ابن مليح السراج: (انظر خريطة طريق رحلة ابن مليح السراج):

يذكر ابن مليح السراج أن انطلاقة هذا الركب كان من مدينة مراكش في آخر صفر 1040هـ/ 1633م. حيث اتجه إلى أغمات ووريكة، ومنها انطلق إلى قبيلة حربيل (اتبكتور دار الشمس)[2]، وبعد الخروج من قرية حربيل اختار الركب السّير داخل أراضي تابعة للدولة المغربية، وهو ما تعكسه محطات العبور المختلفة كتكانة، ولافسفاس، وبعدها أسفل الجبل يدعى ثنية الرمل، ثم قصبة الكلاوي حيث قام الركب مدة يومين ثم بعد ذلك قصبة الشيخ علي الزيني، ومنها دخل الركب إلى وارززات حيث نزل قرب قصبة القايد أحمد الذي استضافهما مدة يومين[3]. وبعدها حل الركب ببلاد درعة حيث نزل بمزكيطة، وتحديداً بقصبة الشيخ محمد بن ناصر الذي استضاف الركب بزاويته يوماً كاملاً.

وقد توجه الركب بعد ذلك إلى تابرنوست فارتاح بها يوم سوقها، ثم بعد ذلك حل بزاوية سيدي موسى ومنها بزاوية بلتن أردن حيث زاوية سيدي أحمد بن محمد، ثم زاوية المرابطين الأنجاد، حيث قضى الركب يومين. ثم خرج إلى بني علي قرب زاوية المرابط الشهير بسيدي عبد العالي.

وبعد عبور خنك اللكتارة، حل الركب ببني حيون بلكتاوة، واستقر بها مدة ثمانية أيام. وبعد أن قطع الركب الصحراء بمراحلها الصعبة، حل ببلاد توات، التي كانت تشكل أهم محطة اقتصادية وتجارية بالنسبة إلى ركوب الحجيج، وهو ما يفسّر مكوث الركب بها مدة سبعة عشر يوماً من أجل التجارة. ويذكر ابن مليح السراج أنه خلال المدة التي نزلوا فيها ببلاد

---

(1) نفسه. ويذكر المنوني، بأن السلطان المنصور السعدي كتب إلى أمير مكة حسن بن أبي نمي يوصيه بالركب الذي توجه إلى الحجاز في عهده. خصوصاً وأن الركب كان الركب الرسمي للدولة ويحمل ضمن ما يحمل هدية السلطان إلى الروضة النبوية الشّريفة.

(2) ابن مليح السراج، **أنس الساري والسارب** ...، مصدر سابق. ص 24.

(3) نفسه. ص 26.

توات، التقى الركب المراكشي ركب القائد «عبد القادر الشّرقي» باشا السودان الذي توجه مع الركب إلى الحجاز[1].

وبعد انطلاق الركب داخل بلاد التوات مر بثلاث محطات أساسية تابعة لتوات. أولاها بني أركان الخاضعة للحاكم الشيخ عافة. وثانيتها مدشر الدعامشة، وثالثتها بلاد كسطن وبعد هذه المراحل وصل الركب إلى أراضي بلاد فزان مروراً بصحراء أزكى الوعرة، وبهذا الصدد يقول السراج: «انتفضت الجراب، وعجزت الركاب، وماتت الرواحل، لبعد المراحل، وقد أشرف الناس فيها على المهالك، لولا لطف المالك»[2].

وقد كان نزول الركب ببلاد فزان بقصر أبار، ثم بقصر جرمة، ثم قصر بريك، ثم قصر دجان القريب من دار السلطان، ثم قصبة المرزك حيث استقبل السلطان حاكم بلاد فزان محمد ابن جميل الركب الحجازي المراكشي.

وقد مكث الركب ببلاد فزان سبعة عشر يوماً، توجه بعدها إلى مصر بلاد النيل حيث دخل الركب القاهرة يوم الجمعة 13 شوال 1041هـ/ 1634م. وهكذا يكون سفرهم من مراكش إلى القاهرة قد استغرق نحو سبعة أشهر[3].

وبعد استراحة بمصر توجه الركب إلى الحجاز يوم 27 شوال مروراً بعجرود، وعقبة آيلة حيث التقى الركب المراكشي والركب المصري الركب الشّامي. ثم قصبة المويلح، ثم قصبة الوجه، ثم الينبع، فرابغ، ومنها إلى مكة المكرمة يوم 7 ذي الحجة.

وبعد أداء مناسك الحج والعمرة توجه الركب إلى المدينة المنّورة فدخلها يوم الجمعة 3 محرم عام 1042هـ/ 1635م.

والملاحظ في طريق عودة ابن مليح السراج تغيير الركب المراكشي لبعض المراحل والمسالك التي مر بها في طريق الذهاب. فقد خرج الركب من المدينة المنورة يوم الاثنين 7 محرم 1042هـ/ 1635م، فدخل المحلة التونسية. وفي مرسى المويلح كان لقاؤهم أهل مصر، وبعدها قصد الركب عيون القصب، ومنها إلى العقبة حيث التقى أهل غزة.

---

(1) يجب التذكير أن بلاد توات كانت خاضعة للسلطة السّعدية، وهذا ما يفسر الاهتمام والمساعدة التي يتلقاها الركب من طرف حكامها وساكنها.

(2) ابن مليح السراج، **أنس الساري ...**، مصدر سابق. ص 32.

(3) نفسه. ص 46.

وعبر صحراء سيناء دخل الركب إلى مصر يوم الجمعة 2 صفر. وبالقاهرة ظل الركب حوالى 50 يوماً. وقد كان خروج الركب المراكشي من مصر يوم الأحد 7 ربيع الأول، ويذكر السراج بأن أمير الركب قام بتعديل طريقه وسلك طريق الفقهاء التي لا يسلكها الراكب إلا إذا أمطرت لكونها ليس بها آبار وهكذا دخل الركب إلى توات، ومنه إلى خندق وادي الساورة، ثم تبلبالت، فوادي درعة يوم السبت 3 شوال 1042هـ/ 1635م ثم وارززات، فقصبة الكلاوي، ثم تكانة، وبعدها مراكش.

والمثير للانتباه في رحلة ابن مليح السراج أنه بعد عرضه لمراحل الطريق ذهاباً وإياباً، يقدم عدد المراحل ما بين مراكش والمدينة المنورة[1].

- فمن مراكش إلى مزكيطة إحدى عشرة مرحلة / 11 مرحلة (أي حوالى 330 كلم).
- ومن أول درعة إلى منتهاها عشر مراحل / 10 مراحل (أي حوالى 300 كلم).
- ومنها إلى تابلبالت عشر مراحل / 10 مراحل (أي حوالى 300 كلم).
- ومن تابلبالت إلى توات ثلاث عشرة مرحلة / 13 مرحلة (أي 390 كلم).
- من أول توات إلى آخرها خمس مراحل / 5 مراحل (أي 150 كلم).
- من آخر توات لبلاد فزان ثلاث وخمسون مرحلة / 53 مرحلة (1590 كلم).
- في بلاد فزان ثلاث عشرة مرحلة / 13 مرحلة (أي حوالى 390 كلم).
- من فزان إلى وجلة سبع عشرة مرحلة / 17 مرحلة (أي 510 كلم).
- من وجلة إلى سيوة أربع عشرة مرحلة / 14 مرحلة (أي حوالى 420 كلم).
- من سيوة إلى بحر النيل ست عشرة مرحلة / 16 مرحلة (أي حوالى 480 كلم).
- من مصر إلى مكة خمس وثلاثون مرحلة / 35 مرحلة (أي حوالى 1050 كلم).
- من مكة إلى المدينة المنورة إحدى عشرة مرحلة /11 مرحلة[2] (أي حوالى330 كلم).

بذلك يكون مجموع هذه المراحل 200 مرحلة بتقدير 30 كلم في كل مرحلة، أي 6010 كلم والمراحل 198 على ما ذكر ابن مليح السراج فيها ستة أشهر ونصف الشهر ومدة الإقامة

(1) المقصود بالمراحل بشكل تقديري حوالى 30 كلم لكل مرحلة.
(2) ابن مليح السراج، الرحلة، مصدر سابق. ص 142.

خمسة وعشرون شهراً ونصف الشهر أما مجموع هذه الغيبة فـ 32 شهراً أي ثلاث سنين إلا أربعة أشهر[1].

بناءً على هذه المعلومات التي قدّمها ابن مليح السراج عن طريق الركب المراكشي عبر الصحراء، فإن هذه الطريق تتكون من المراحل التالية:

- المرحلة الأولى، من مراكش إلى بلاد توات.
- المرحلة الثانية، من بلاد توات إلى بلاد فزان.
- المرحلة الثالثة، من بلاد فزّان إلى القاهرة.
- المرحلة الرابعة، من القاهرة إلى مكة.
- المرحلة الخامسةو من مكة إلى المدينة.

ويبدو من خلال هذه المراحل أن هذه الطريق طويلة ووعرة لأنها تمر في الصحراء، ولعل هذا قد يكون أحد الأسباب الرئيسية لتخلي العديد من الرحالة عن هذه الطريق لمصلحة طريق الركب الفاسي أو طريق الركب السجلماسي. كما أن هذه الطريق يبدو أنها كانت خاضعة لظرفية سياسية خاصة أملتها توسعات الدولة السّعدية في الجنوب الصّحراوي، الشيء الذي كان يجعل الركب المراكشي الذي كان هو ركب الدولة الرسمي في مأمن، ويحظى بعناية القواد والباشوات والزوايا المنتشرة في بلاد توات، وقد كان المرحوم الأستاذ محمد المنوني موفقا عندما ربط نشأة ونهاية هذه الطريق بنشأة ونهاية الدولة السّعدية[2].

وفي الأخير نستنتج من خلال هذه النماذج للطرق البرية المؤدّية إلى الحجاز، أنها كانت الأكثر اعتماداً من طرف الرحّالة المغاربة والركوب المغربية المتوجهة إلى الحج أكثر من بقية الوسائل الأخرى كالبحر مثلاً. فما تفسير ذلك؟

تعتبر الرحلات المغربية منذ القرن السادس عشر وحتى القرن الثامن عشر المصادر الأساسية لمعرفة الطرق المؤدّية إلى الشّرق عموماً والحجاز على الخصوص، نظراً إلى العدد الكبير من الرحالة المغاربة الذين حرصوا على تدوين مراحل الطريق التي قطعوها للوصول إلى الشّرق، خصوصاً وأن الهدف الأساسي من الرحلة هو أداء مناسك الحج وزيارة المسجد

---

(1) العباس بن إبراهيم المراكشي، **الإعلام بمن حل بمراكش وأغمات من الأعلام**، الرباط، ج5 ـ 1976. ص 262.

(2) محمد المنوني. مرجع سابق. ص 36.

النبوي. . . الشيء الذي يجعل من الرحلة عملاً مقدّساً يستحق كل العناء للوصول إلى الحج، ومن ثم ونظراً إلى انعدام وسائل النقل باستثناء الجمال والخيول. . . فإن المغاربة كانوا يفضلون قطع المسافة برا من خلال الطرق السّابقة الذكر. كما أن هذه الطرق ليست بجديدة وإنما هي قديمة، إذ لم تنقطع منذ ذلك التاريخ الركوب المتوجهة إلى الحجاز لأداء مناسك الحج أو طلب العلم أو السّفارة. . . الخ. وهو ما يعني بأن هذه الطرق كانت تقليدية حفظها وصانها المغاربة من خلال الحرص على أداء فريضة الحج بشكل جماعي، الشيء الذي أدى إلى ظهور الركب المغربي كمؤسسة للحاج حتى نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر. فضلاً عن ذلك فإن قلة استعمال المغاربة للبحر خلال هذه الفترة كان يشجّعهم على اعتماد الطرق البرية خصوصاً وأن المؤسستين اللتين كانتا تسهران على ركب الحاج هما الدولة، والزوايا. (الركب الفاسي والركب السجلماسي)، إلى جانب ذلك فإن أخطار البحر الأبيض المتوسط وتحديداً القرصنة المسيحية والظروف الأمنية كانتا عاملين مهمّين يدفعان الرحّالة المغاربة إلى اعتماد الطرق البرية.

وعلى هذا الأساس كانت السيطرة للطرق البرية إذ على الرغم من تعدّدها تبعاً لتعدد الركب: (الركب الفاسي، الركب السجلماسي، الركب المراكشي)، وتبعا أيضاً لتعدد نقط الانطلاق: فاس، سجلماسة، مراكش. فإن الهدف ظل واحداً وهو الوصول إلى الديار المقدّسة لأداء مناسك الحج. وإذا كان طريق الركب المراكشي، ينفرد بطريقه الخاص كما ذكر ابن مليح السراج في رحلته «أنس الساري والسارب...» وهو الطريق الصحراوي حتى القاهرة،ثم مكة والمدينة، فإن الطريقين الأخريين: طريق الركب الفاسي، وطريق الركب السجلماسي، ومن خلال النماذج التي سبق تقديمها: تتقاربان كثيراً إن لم نقل تتطابقان بعد عين ماضي في اتجاه طرابلس.

والواقع أن اعتماد الطريق البري من طرف الرحّالة المغاربة يحمل أكثر من دلالة، بمعنى أكثر من طريق للذهاب والإياب، بل طريق للتواصل الثقافي والعلمي بالنظر إلى المحطات التي كان ينزل بها الركب بغية لقاء الشيوخ والعلماء والأخذ عنهم أو التذاكر معهم، بمعنى آخر الطريق التي ساهمت عقوداً طويلة في الثراء الثقافي والعلمي بين المشرق والمغرب، ولذلك كانت تسمّى قديماً «طريق الفقهاء». (القاهرة، الإسكندرية، طرابلس، القيروان...الخ).

كما أن الطريق البري وإن كانت معتمدة أساساً من طرف الحاج، فإنها كانت أيضاً طريق التجارة والتحركات البشرية سواء باتجاه المشرق أو المغرب، والرحلات المغربية التي سبق

وأن عرفنا بها حافلة بصور عديدة عن الأسواق التجارية، التي كان يرتادها الحجّاج على طول الطريق، وعن الجاليات المغربية التي فضلت الاستقرار سواء بمصر أو الشّام أو الحجاز (ابن الطيب الشرقي مثلاً).

2 ـ الطريق البحري

مقارنة بعدد الرحالة المغاربة الذين اعتمدوا الطريق البري خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر، فإن عدد الرحالة المغاربة الذين اعتمدوا الطريق البحري ضعيف جداً. فعلى طول هذه الفترة لم نعثر إلا على نماذج محدودة: كالرافعي التطواني من خلال رحلته: «المعارج المرقية في الرحلة المشرقية» عام 1684م. وعبد الرحمن الغنامي، من خلال «رحلة القاصدين ورغبة الزائرين» لعام 1729 (من خلال طريق العودة). وأبو القاسم الزياني، من خلال «الترجمانة الكبرى» للأعوام: 1755م/ 1787م/ 1791م. وأخيراً ابن عثمان المكناسي من خلال رحلته «إحراز المحلى والرقيب في حج بيت الله الحرام، وزيارة القدس الشريف والخليل والتبرك بقبر الحبيب» لعام 1785م. وإذا كان الأول والثاني قد ذهبا من أجل الحج، فإن الثاني والثالث كان ذهابهما من أجل السفارة إلى الباب العالي ثم الحج وهو ما يضفي على رحلتيهما نوعاً من الخصوصية.

واعتماداً على المرحوم محمد المنوني في كتابه القيم ركب الحاج المغربي، فإنه خلال الفترة الحديثة كان المغاربة يكونون جماعات تؤلف ركوباً للسفر إلى الحج عن طريق البحر (أو الركب البحري) ذهاباً وإياباً أو إياباً فقط، وهذا ما يبرز جوانب من الحضور البحري المغربي بالبحر الأبيض المتوسط[1].

ومن أجل معرفة تفاصيل الطريق البحري ومراحله سوف نقدم ثلاثة نماذج للطريق البحري بالبحر الأبيض المتوسط:

أ ـ الطريق البحري من خلال رحلة الرافعي التطواني.

ب ـ الطريق البحري من خلال طريق عودة رحلة عبد الرحمن الغنامي.

---

(1) نفسه. ص 40. ومن بين أهم الوفود التي اعتمدت الطريق البحري عند العودة، وفد مغربي من أهل مراكش وسوس حوالى منتصف القرن الثاني عشر الهجري/ الثامن عشر الميلادي. ووفد آخر يتكون من 400 مغربي من أهل فاس وغيرهم، ركب من الإسكندرية ليرجع إلى المغرب عام 1158هـ/ 1745م. نفسه. ص 40.

ج ـ الطريق البحري من خلال رحلة الوزير ابن عثمان المكناسي.

أ ـ **النموذج الأول**: **الرافعي التطواني**: (انظر خريطة طريق رحلة الرافعي التطواني).

يذكر الرافعي التطواني أن رحلته الحجازية انطلقت من بلده تطوان (تطاوين) يوم الجمعة 8 جمادى الأولى بعد صلاة الظهر عام 1096هـ/ 1684م، ونظراً إلى ظروف مناخية: اضطر هذا الركب إلى الانتظار ستة أيام في حلق الوادي (وادي مارتيل) على شاطئ البحر الأبيض المتوسط، ثم استقل الركب سفينة شراعية سارت بهم حتى حدود مدينة وهران الجزائرية، حين تعرض لهم مركبان للقراصنة.

ويذكر الرافعي أن الركب حل في الغد بمدينة مستغانم الجزائرية، وبعد استراحة بهذه المدينة توجه الركب إلى ميناء شرشال حيث حل بها يوم 29 جمادى الأولى، وعبر شرشال توجه الركب براً نحو الجزائر حيث مكث بها مدة عشرة أيام[1].

وفي 10 جمادى الثانية غادر الركب الجزائر على متن مركب الرئيس محمد عروج باتجاه جزيرة رودس RODES التركية الواقعة في جنوب بلاد الأناضول، فنزل بها يوم السبت 10 رجب بعد أن مرت عليهم أهوال ومصائب أمنية بسبب القراصنة، والتحالف المسيحي الأوروبي الذي كان يحاصر الجزيرة. ويذكر الرافعي أنه غادر جزيرة رودس بعد أن وصلت سفينتان تركيتان على متن إحداهما برفقة حوالى عشرين من الحجّاج المغاربة فقط، وذلك يوم 26 رجب، وبعد ثلاثة أيام نزل الركب بأبي قير بمصر، ومنه إلى مدينة الرشيد، ومنها عبر نهر النيل إلى القاهرة التي دخلها يوم 13 شعبان. وبالقاهرة التقى الرافعي الركب المغربي الذي كان في مقدمة رجاله الشّيخ أبو العباس أحمد بن ناصر الدرعي شيخ الزاوية الناصرية. وقد غادر الرافعي القاهرة برفقة الركب المغربي والركب المصري باتجاه الحجاز، فكان وصوله إلى مكة على ما يذكر في 4 ذي الحجة بعد أن قطع من المراحل 34 سردها في منظومة استهلها بقوله:

خرجنا بركب الغرب من مصر ضحوةً نؤم الحجاز والدليل بنا يحدو
ركبنا مطايا العين نبغي مراحلاً تناهى لدينا العزّ والفخرُ والمجدُ[2]

وبعد أداء مناسك الحج توجه الركب إلى المدينة المنورة في 21 ذي الحجة. وقد كان الوصول إلى المدينة في فاتح محرم عام 1097هـ/ 1685م.

---

(1) الرافعي التطواني، **المعارج المرقية في الرحلة المشرقية**، مصدر سابق. صص 6 ـ 17.
(2) صص 91 ـ 92.

ويذكر الرافعي أن الركب المغربي غادر المدينة المنورة يوم 4 محرم عائداً إلى المغرب، وهكذا كان الوصول إلى مصر في 9 صفر، وقد قضى فيها الركب مدة من الزمن للاستراحة والزيارة. وقد غادر الرافعي مصر في 2 ربيع الثاني راكباً على متن سفينة نهرية إلى الرشيد، ومنها إلى الإسكندرية حيث ظل ينتظر سفينة تقله إلى بلده المغرب.

وفي 19 جمادى الأولى أقلعت بالرافعي وابنه أحمد سفينة من الإسكندرية إلى جزيرة مالطا، فوصلها بعد خمسة وعشرين يوماً من الإبحار. وبعد مالطا وصلت به السّفينة إلى ميناء الجزائر يوم 19 جمادى الثانية، وفي الرابع من رجب خرج الرافعي من الجزائر باتجاه تطوان التي وصلها في 10 رجب 1097هـ/ 1685م بعد أن قضى في البحر ستة أيام[1].

وقد استغرقت رحلة الرافعي الحجازية أربعة عشر شهراً، فضل عند الذهاب وعند الإياب الطريق البحري بالرغم من الصّعوبات والأهوال الخطيرة التي واجهته.

وبناءً على هذه المعلومات حول طريق رحلة الرافعي يتبين بأن الطريق البحري يتكون من خمس مراحل وهي كالتالي:

- المرحلة الأولى، من تطوان إلى الجزائر مروراً بمستغانم، وشرشال ثم الجزائر.
- المرحلة الثانية، من الجزائر إلى جزيرة رودس.
- المرحلة الثالثة، من جزيرة رودس إلى القاهرة مروراً بأبي قير، والرشيد ثم عبر النيل إلى القاهرة.
- المرحلة الرابعة، من القاهرة إلى مكة المكرمة عبر الطريق التقليدي البري.
- المرحلة الخامسة، من مكة إلى المدينة.

أما طريق العودة فيتكون من أربع مراحل فقط وهي كالتالي:

- المرحلة الأولى، من المدينة إلى القاهرة ثم الإسكندرية.
- المرحلة الثانية، من الإسكندرية إلى جزيرة مالطا.
- المرحلة الثالثة، من جزيرة مالطا إلى الجزائر.
- المرحلة الرابعة، من الجزائر إلى تطوان.

يؤكد نموذج طريق رحلة الرافعي التطواني أن اختيار هذه الطريق لم يكن وليد الصدفة

(1) نفسه. صص 92 ـ 139.

أو مبادرة فردية بقدر ما هو اتباع لطريق كان الحجاج المغاربة يعتمدونه بحيث يشكل ركباً بحرياً خاصاً. وقد أكد الرافعي في رحلته على أن هذا الركب كان يتكون من عدد كبير من المغاربة المتوجهين إلى الديار المقدّسة لأداء مناسك الحج.

وبناءً على خط الطريق الذي اعتمده الرافعي في رحلته البحرية، تبين أن هذه الطريق كانت خاضعة للدولة العثمانية والمجاهدين من «القراصنة»، فقد ظل الرافعي في حلق الوادي بمارتيل مدة ستة أيام في انتظار قدوم سفينة تقله والركب إلى الجزائر، ونعتقد أن السّفينة التي خرج منها إلى الجزائر لم تكن مغربية، وإنما لأتراك الجزائر، وعند خروجه من الجزائر باتجاه رودس ذكر الرافعي أنه استقل سفينة تركية دون أن يقدم تبريراً لهذا الاختيار، والشيء نفسه بالنسبة إلى طريق رودس إلى ميناء الرشيد، وهذا ما يعني أن هذه الطريق كانت تعيش ظروفا سياسية وأمنية خاصة، وخصوصاً خلال النصف الثاني من القرن السابع عشر، حيث اشتد الصراع العسكري البحري بين الدولة العثمانية من جهة، والتحالف الأوروبي المسيحي من جهة ثانية، وهو ما كان له انعكاس خطير على الطرق البحرية بالبحر الأبيض المتوسط[1]. وفي ظل هذه الظروف يحتاج الحاج إلى حماية أمنية خاصة وهو ما لم تكن توفّره أية سفينة إسلامية دون حماية سفن الدولة العثمانية، وتعكس الظروف الأمنية التي تحدث عنها الرافعي في رحلته هذا الواقع الخطير بشكل مفصّل ودقيق كما سوف نرى فيما بعد.

النموذج الثاني، عبد الرحمن الغنامي: (انظر خريطة طريق عودة رحلة عبد الرحمن الغنامي).

من الملاحظ في رحلة الشّيخ عبد الرحمن الغنامي أنه لم يذكر طريق رحلته إلى الحجاز جرياً على عادة الرحالة المغاربة: العياشي، ابن ناصر الدرعي، الرافعي.... الخ، فقد اقتصر حديثه على الوصول إلى البلاد المقدسة، وطريق عودته إلى مصر، ثم طريق عودته إلى بلاده المغرب عبر البحر[2].

وليس هناك شك في كون طريق ذهاب رحلة الغنامي كان عبر البر، ما يؤكد ذلك الظروف التي أحاطت بطريق العودة، والتي ذكرها في رحلته، فقراره اتخاذ طريقه في البحر كان متأخراً ومرفقاً بالخوف والتردّد وكثرة الاستشارات، فقد اضطر إلى استشارة الشّيخ سالم

(1) مصطفى عبد الله الغاشي، «**البحر الأبيض المتوسط في الاستراتيجية العثمانية**» ـ حالة القرن السادس عشر، أعمال ندوة «العثمانيون والعالم المتوسطي»، كلية الآداب بالرباط 18 ـ 20 نيسان/ أبريل 2002.

(2) الدكتور عبد الله المرابط الترغي، مرجع سابق، ج5، ص 1582.

النفزاوي بمصر الذي أشار عليه بالنزول إلى الإسكندرية، وحبب إليه الرحلة عبر البحر[1].

كما أنه استشار الشّيخ محمد الصوّاف بالإسكندرية ـ وكما يقول الغنامي كانت له كرامات ـ فلما زاره، ورآه قال بديهة: «اركب البحر، إنك من الآمنين، فقلت يا سيدي، نخاف منه، هذا فصل الشتاء، فقال: لا تخف دركاً ولا تخشى، فأطعمني تمراً وحليباً، وقال لي: اركب الآن، فقلت له: يا سيدي، غداً إنشاء الله، فقال لي: اركب الآن، ولا تجلس ولو ساعة واحدة. فامتثلت أمره، وركبت في الحين»[2].

وقد كانت طريق عودة الغنامي قد ابتدأت براً من الحجاز بدءاً بالمدينة المنوّرة باتجاه مصر القاهرة حيث ظل بها مدة اثنين وعشرين يوماً، كما هي عادة ركب الحجاج بعد عودته من الحجاز[3]. وبعد القاهرة توجه الغنامي إلى مدينة الإسكندرية، بعد ما مر على مدينة طنوة ثم مدينة الرشيد التي ظل الغنامي بها مدة خمسة وستين يوماً.

وفي يوم 28 جمادى الأولى 1142هـ/1729م تحركت السفينة من الإسكندرية قاصدة جهة الغرب، وهكذا مرت السفينة على جزيرة كندية (Candie)، ثم جزيرة جربة، فصفاقس، فالمهدية فالمنستير، ومنها إلى الحامة[4]. فتونس الخضراء حيث نزل بها مدة خمسة وستين يوماً وقد غادر الغنامي مدينة تونس يوم 26 رمضان متوجهاً صوب مدينة تطوان، وخلال هذه المسافة الطويلة مر الركب على: جزيرة سردينية (Sardigne)، وميورقة (MAYORKA)، ثم تنحاز السفينة إلى بر شبه الجزيرة الإيبيرية لتسير بمحاذاته حيث بدت بعض المدن الإسبانية كجزيرة يابسة، وألقنت (Alcante)، ومرسية (Murcia) ثم وصل الركب إلى جبل طارق، حيث ظل بها ينتظر المركب الذي يقله إلى مدينة تطوان[5].

يقول عبد الله المرابط الترغي: «وتبدو مزية رحلة القاصدين في هذا السّياق حينما تنفرد بذكر طريق لم تتعود أن تمر منه وفود الحج المغربية».

وتأسيساً على أشواط هذه الطريق يمكن أن تحدّد مراحل هذه الطريق في:

- المرحلة الأول: من المدينة المنورة إلى القاهرة ثم الإسكندرية.

---

(1) عبد الرحمن الغنامي، **رحلة القاصدين ورغبة الزائرين**، مصدر سابق، ص 16.

(2) نفسه. ص 20.

(3) نفسه. ص 11.

(4) نفسه. ص 21.

(5) نفسه. ص 24.

- المرحلة الثانية: من الإسكندرية إلى تونس مروراً بجزيرة سردينية والساحل الشرقي الإسباني.
- المرحلة الثالثة: من تونس إلى تطوان مروراً بجبل طارق.

انطلاقاً من هذه المراحل التي عدّدها عبد الرحمن الغنامي يمكن القول إن هذه الطريق تشكل استثناء ضمن مجموع الطرق البحرية التي كان يعتمدها الركب البحري المغربي ذهاباً أو إياباً، وهو ما يعني أن هذه الطريق خاصة بالرحّالة الغنامي إذ تحكمت في اختياره ظروف خاصة عندما كان موجوداً بالإسكندرية، وعلى الرغم من ذلك فإنها تشكل مساراً بحرياً يربط بين المغرب والمشرق أو العكس كما جرى بالنسبة إلى الغنامي في طريق العودة إلى المغرب.

النموذج الثالث: ابن عثمان المكناسي: (انظر خريطة طريق رحلة ابن عثمان المكناسي). لقد تم التعرف فيما سبق إلى شخصية ابن عثمان المكناسي، والمسؤوليات الكبيرة التي كان على رأسها وهي شؤون الخارجية، إذ كان المفاوض الرئيسي للطرف الأوروبي، وفي هذا السّياق كانت رحلاته إلى أوروبا: مدريد ومالطا ونابل: «**الاكسير في فكاك الأسير**» و«**البدر السافر لهداية المسافر إلى فكاك الأسارى من يد العدو والكافر**». ونتيجة للنجاح الذي حقّقه ابن عثمان في هاتين السفرتين جاءت رحلته الثالثة «**إحراز المعلى والرقيب في حج بيت الله الحرام وزيارة القدس الشريف والخليل والتبرك بقبر الحبيب**» إلى إسطنبول في مهمّة سفارية. ثم توجه بعدها إلى الحجاز لأداء مناسك الحج. وبناءً على ذلك، فالطريق الذي سلكه ابن عثمان هو إلى حد ما مسار خاص بالنظر إلى المهمّة السّفارية التي كلف بها إلى العاصمة إسطنبول قبل أن يتوجه إلى الحجاز برفقة الركب العثماني.

لقد غادر ابن عثمان والوفد المرافق له مدينة الرباط في فاتح محرم 1200هـ/ 4 تشرين الثاني/ نوفمبر 1785م في اتجاه مدينة تطوان، ويذكر ابن عثمان أن شدّة هيجان البحر حالت دون ركوبهم البحر، وبعد أن أقاموا بها مدة من أربعة أشهر ونصف الشهر، توجه الوفد إلى مدينة طنجة التي أقام بها شهراً ونصف الشهر. وفي 2 رجب استقل الركب مركباً إسبانياً بعثه ملك إسبانيا استجابة لرغبة السلطان سيدي محمد بن عبد الله لينقلهم إلى قرطاجنة الإسبانية، وعلى ما يذكر ابن عثمان فقد ركب الوفد سفينة حربية كبيرة أبحرت به باتجاه القسطنطينية عاصمة الدولة العثمانية وقد وصلوها في 4 شوال 1200هـ/ 1785م.

وبعد الانتهاء من المهمة التي قدم الوفد من أجلها إلى إسطنبول، وبعد تجهيزه بما يحتاج إليه في الطريق، غادر الوفد العاصمة التركية يوم 23 رجب 1201هـ/ 1786م مخترقاً

الأناضول وبلاد الشّام مروراً بعدة مدن وقرى (مدينة السكوت، مدينة أسك شاهر، أدرنة، قرية إسكندرونة، أنطاكية، وحماة، وحمص، ودمشق)، ويذكر ابن عثمان أن الوفد مكث بمدينة دمشق السّورية ثمانية وثلاثين يوماً، ثم غادرها ليلة 19 شوال باتجاه الحجاز، وقبل أن يصل إلى الحجاز مر الركب على قرية ذي النور، ووادي الشور، وقرية معان، والعقبة، وبلدة تبوك، ومدائن صالح، ثم المدينة المنوّرة. وبعد أداء الزيارة توجه الوفد إلى مكة المكرمة فدخلها يوم 7 ذي الحجة، وظل بها إلى غاية 27 منه، لتبدأ طريق العودة.

وقد كان خروج الوفد من مكة المكرمة مع الركب الشّامي باتجاه المدينة ومنها إلى دمشق، وفي اليوم 9 ربيع الأول توجه الوفد إلى مدينة عكا التي ظل بها مدة تسعة أيام في انتظار قدوم السّفينة التي سوف تقل الوفد، وخلال الإقامة بعكا زار الوفد مدينتي القدس الشّريف والخليل.

وفي 27 ربيع الثاني غادر الوفد ميناء عكا على ظهر سفينة حملته إلى جزيرة قبرص التي أقام بها نحو عشرة أيام، ثم تحركت السّفينة باتجاه تونس، حيث تنتهي الرحلة البحرية، وذلك أن الوفد قرر الدخول إلى المغرب عن طريق البر، فمر الوفد على الجزائر ثم تلمسان ثم وجدة، ومنها إلى مدينة فاس التي دخلها الوفد آخر شعبان 1202هـ الموافق 4 حزيران/ يونيو 1788م.

وانطلاقاً من نموذج طريق رحلة ابن عثمان المكناسي في الذهاب يمكن أن نقسمها إلى المراحل التالية:

- المرحلة الأولى، من طنجة إلى قرطاجنة الإسبانية.
- المرحلة الثانية، من قرطاجنة إلى جزيرة صقلية.
- المرحلة الثالثة، من جزيرة صقلية إلى القسطنطينية.
- المرحلة الرابعة، من القسطنطينية إلى دمشق السّورية.
- المرحلة الخامسة، من دمشق إلى مكة المكرمة.

وتجدر الإشارة إلى أن هذه الطريق تنقسم إلى جزءين حسب أهداف الرحلة، فالجزء الأول يبدأ من طنجة وينتهي بالقسطنطينية، والجزء الثاني يبدأ من القسطنطينية وينتهي بمكة المكرمة، وإذا كان الجزء الأول قد تم عبر البحر، فإن الجزء الثاني قد تم عبر البر مع الركب العثماني الذي انطلق من القسطنطينية. والملاحظ في الجزءين أن طريق الجزء الأول هو طريق

خاص بحكم مهام السّفير ابن عثمان وعبر سفينة أجنبية. أما الجزء الثاني فهو طريق تقليدي اعتاد ركب الحاج العثماني وركب الحاج الشّامي اعتماده عند توجههما إلى الحج. وتنفرد رحلة ابن عثمان بوصف مراحل هذه الطريق التي لا نجدها في بقية الرحلات المغربية للقرنين الحادي عشر والثاني عشر الهجريين/السابع عشر والثامن عشر الميلاديين، وتعتقد بعض الدراسات الحديثة بناء على قرائن أن الوصف الذي قدّمه أبو القاسم الزياني لمراحل الطريق في رحلته السّفارية إلى إسطنبول إنما هو نقل دقيق للوصف الذي قدّمه ابن عثمان[1] خصوصاً في الجزء المتعلق بإسطنبول. أما بخصوص طريق العودة التي تختلف تماماً عن طريق الذهاب فيمكن أيضاً تقسيمها إلى المراحل التالية:

- المرحلة الأولى، من مكة إلى دمشق مروراً بالمدينة المنوّرة.
- المرحلة الثانية، من عكا إلى تونس (بعد زيارة القدس والخليل).
- المرحلة الثالثة، من تونس إلى الجزائر عبر البر.
- المرحلة الرابعة، من الجزائر إلى فاس عبر البر.

والملاحظ في هذه الطريق أنها برية بحرية، فالجزء البري يبتدئ من مكة وينتهي بعكا، من تونس إلى فاس، أما الجزء البحري فيبتدئ من عكا وينتهي بتونس.

وعلى الرغم من خصوصية هذه الطريق فإنها تترجم كثافة الحركة البحرية بالبحر الأبيض المتوسط، إذ ساهمت الأنشطة البحرية إلى حدّ كبير في نسج خطوط العلاقات سواء بين المشرق والمغرب أو بين الضّفة الشمالية والضّفة الجنوبية.

في الخلاصة إذن يبدو من خلال نماذج الطرق التي قدّمها الرحالة المغاربة خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر، أن هناك:

أولاً: تعدّد الطرق المتوجهة من المغرب إلى المشرق سواء من أجل الحج أو السّفارة، فضلاً عن كون ذلك يعني وجود حركة النقل بين المجالين، فإنها تعني أيضاً تعدّد الاختيارات أو المسارات أمام الرحالة المتوجهين إلى الشّرق، هذا بالإضافة إلى ترجمتها للاهتمام المغربي بالطرق المؤدّية إلى الشّرق عموماً والحجاز خصوصاً من خلال مؤسسة ركب الحاج، أو من خلال البعثات السّفارية التي دون أصحابها أحداثها والطرق المعتمدة فيها.

---

(1) محمد بوكبوط، مرجع سابق، ج1، صص 98 ـ 100.

ثانياً: أن الطرق المؤدّية إلى الشّرق لم تقتصر على البري منها فقط بل كان هناك تنوع، لكن حسب الرغبة والظروف والهدف من الرحلة.

ثالثاً: أنه طوال القرن السابع عشر وحتى نهاية القرن الثامن عشر ظلت السّيطرة للطريق البري أو ما كان يعرف بطريق الفقهاء والعلماء والزوايا، أو بمعنى آخر طريق الركب سواء الفاسي أو السجلماسي، الذي كان يضم عدداً كبيراً من الفقهاء والأعلام الكبار وهو بالتالي طريق تقليدي سلكه المغاربة لهذا الغرض وحافظوا عليه عبر أجيال.

رابعاً: أن الطريق البحري كان اعتماده أقل لكنه ظل حاضراً ومعتمداً من طرف بعض الرحّالة المغاربة على الرغم من سيطرة الطريق البري، سواء بالنسبة إلى المتوجهين إلى الحج أو بالنسبة إلى المتوجهين بغية السفارة. إن قلة استعمال المغاربة للطريق البحري يفسّر إلى حد بعيد اعتماد المغاربة على الطريق البري. فبالإضافة إلى عامل الخوف والتردّد من ركوب البحر، والتخلف الذي كان يعرفه قطاع النقل البحري المغربي خلال هذه الفترة، فإن الظروف السياسية والأمنية بالبحر الأبيض المتوسط لم تكن لتشجع الرحالة على اعتماد الطريق البحري، فالحروب بين الضفتين (الشمالية والجنوبية) كانت عنيفة وهو ما أدى إلى أزمة بحرية عمقتها القرصنة التي كانت تستهدف من بين ما تستهدف ركوب الحجّاج سواء في الذهاب أو الإياب: «كانت جزيرة رودس تابعة لسلطة البابا وكانت مجمعاً للقرصان يتسلطون على طرق البحر وسلب أموال المارين من التجار والحجاج»[1].

واعتماداً على المعلومات التي وفّرها كل من الرافعي التطواني وعبد الرحمن الغنامي في رحلتيهما، يمكن الجزم بأن الخطر الأكبر الذي كان يهدّد السالك للطريق البحري يتحدّد في سفن التحالف المسيحي الأوروبي والقرصنة المسيحية وهو ما سوف نتعرّض له بتفصيل في الفصل الخاص بظروف الرحلة.

خامساً: إن إبحار المغاربة بالبحر الأبيض المتوسط سواء بغية الحج أو بغية السفارة لم يكن يتم بسفن مغربية، وإنما بسفن جزائرية تركية بالنسبة إلى الغنامي والرافعي التطواني، وإسبانيا بالنسبة إلى ابن عثمان المكناسي في طريق الذهاب، وهو ما يعني أن الإبحار في أمن بالبحر الأبيض المتوسط خلال هذه الفترة كان يتوقف على حماية خاصة، وغالباً ما كانت هذه الحماية تتم عن طريق الدولة العثمانية بحكم قوتها الموجودة في البحر الأبيض المتوسط.

(1) إبراهيم بك حليم، مصدر سابق. ص 86.

2 ـ ظروف الرحلة

إن الحديث عن الطرق يفرض الحديث أيضاً عن الظروف والاستعدادات للرحلة بحكم أن السّفر هو قبل كل شيء إقبال على المتاعب والرغبة في تجاوز العوائق والصعاب والأهوال، خصوصاً وأن الهدف هو حج بيت الله الحرام، ومن خلال نصوص الرحلات المغربية للقرنين السابع عشر والثامن عشر، نقف على مختلف الظروف التي أحاطت برحلات المغاربة إلى الشّرق إلى حد يمكن القول معه بأن الرحالة تعمّدوا تدوين هذه الظروف لتنبيه القراء أو المقبلين على الحج بمصاعب الطريق، بل إن بعض الرحالة ألفوا حول هذا الموضوع كتباً خاصة، كما هو الشأن بالنسبة إلى أبي سالم العياشي في رحلته الصغرى، وبتسليط الضوء على هذا الجانب من الرحلات المغربية إلى الشّرق يمكن الوقوف على نوعية المشاكل، التي كانت تصادف ركوب الحجّاج البرية والبحرية، بالإضافة إلى معرفة الاستعدادات المادية والمعنوية التي كان الرحالة يعدها قبل الإقدام على السفر.

ومن أجل معرفة ظروف الرحلة والاستعداد لها سوف نستعرض بعض النماذج حسب كل طريق: طريق الركب الفاسي، وطريق الركب السجلماسي، وطريق الركب المراكشي، وطريق الركب البحري (الغنامي والرافعي)، وهو ما سوف يقربنا من ظروف السفر ومشاكله خلال العصر الحديث.

المستلزمات، والاستعدادات

مما لا شك فيه أن الرحلة إلى بيت الله الحرام بغية الحج كانت تفرض على الرحالة الاستعداد لهذه المهمّة الشاقة بالنظر إلى طول المسافة بين المغرب والمشرق والمشاكل والصعوبات التي تحيط بها. ولذلك فقد حرص بعض الرحّالة على التذكير بأهمّية مستلزمات الرحلة والاستعداد لها. وإذا كان عدد كبير من الرحالة قد أولوا الاهتمام لهذا الموضوع فإن أبا سالم العياشي في رحلته الصغرى قد انفرد في ذلك من خلال تأليف رحلة خاصة حول هذا الموضوع. كما أن الرحالة العامري الذي عدّد في رحلته الاحتياجات المختلفة التي يحتاجها الرحالة في طريقه، يستدعي الاعتماد على المعلومات التي قدّمها في هذا المجال:

أ: **أبو سالم العياشي**: **«الرحلة الصغرى»**: لقد كان العياشي قد قرر القيام برحلة رابعة إلى الديار المقدسة عام 1069 هـ / 1659 م مع صديق له كما يذكر في الرحلة: «وقد جاءنا خبر ناحيتكم أنكم بدا لكم في التوجه إلى البلاد الحجازية في هذا العام وأخرتم ذلك إلى عام

آخر فسرنا ذلك»[1]. إلا أن رغبة العياشي لم تتحقق، ذلك أن ظروف صديق العياشي تغيرت فقرر السفر إلى الحج قبل عام من الموعد الذي قرره مع العياشي، الشيء الذي حال دون مرافقة العياشي له. وهو ما دفعه إلى الكتابة إلى صاحبه من خلال «الرحلة الصغرى» وذلك بقوله: «وإني أرى من حق المحبة رغم الأخوة إذ فاتنا ما نتمناه من لقائك أن لا أخليك من تعريف ما تدعو الحاجة إليه حتى تكون إن شاء الله كأنا معك سائرون»[2].

وقد جاءت رسالة العياشي هاته عبارة عن دليل على الطريق ومساعد على اجتناب المخاطر والمهالك، فضلاً عما تعكسه من خبرة كبيرة بالطريق، وذاكرة حية استطاعت أن تحفظ بدقة تفاصيل الطريق، وإرشادات، واحتياجات مادية ومعنوية، والتجارة حسب المناطق والصعوبات البشرية والطبيعية، وآداب المعاملة...

مستلزمات معنوية

يعتبر الاستعداد المعنوي عنصراً أساسياً لأي هدف ينشده الإنسان، فما بالك بهدف أسمى في الوجود هدف الوصول إلى الديار المقدّسة وأداء الفريضة الخامسة من فرائض الدين الإسلامي الحنيف.

من هذا المنطلق جاء اهتمام الرحالة العياشي بتذكير صديقه بضرورة وأهمّية المستلزمات المعنوية التي تواكب الاستعداد المادي للتوجه إلى الحج.

وقد جاء على رأس هذه الاستعدادات عقد النية الصافية والتوجه إلى الله بالدعاء الصادق والصادر عن قلب مؤمن خاشع يرجو التيسير والبركة في ذهابه وإيابه. إلى جانب تزويده بعض التعويذات والتحصينات التي تدفع الضّرر وتُذهب الهموم والأحزان وتجعل رحلة صديقه هاته هادئة ومطمئنة نفسياً وروحياً مما يساعده على اجتناب ما قد يصادفه من ظروف صعبة ومخاطر مهلكة، سبق لأبي سالم أن أعطى له نظرة شاملة عليها. وهذه التعويذات والتحصينات التي أوردها العياشي بعضها من السنة وقد سبق له أن جربها وأعطت نتائج باهرة أثارت فيه العجب وستثيره في نفس صديقه كذلك.

---

(1) أبو سالم العياشي، **الرحلة الصغرى**، مصدر سابق. ص 1.

(2) نفسه. الرسالة التي هي «الرحلة الصغرى» كان قد وجهها أبو سالم العياشي إلى صديقه أبي العباس أحمد بن سعيد المجيلدي، الذي يعرفه محمد الكتاني في «سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس ممن أقبر من العلماء والصلحاء بفاس»، مصدر سابق. ج3، ص 206: «الشيخ العلامة النزيه الأديب الأمثل المحقق الأكمل قاض فاس العليا ومن فقهاء المالكية».

التوجه إلى الله بالدعاء الصالح

بعد التحية والسلام وتبيان أسباب كتابة هذه الرحلة الخيالية فإن أول ما يبدأ به أبو سالم العياشي رسالته التوجيهية إلى صديقه أبي العباس المليئة بالنصائح، هو ضرورة التوجه إلى الله بالدعاء الصالح، حيث يقول له: «أول ما تبدأ به من أمورك إذا قرأت كتابي هذا أن تدعو لي بما ينفرج بخاطرك من أنواع الخيرات... ولنفسك بمثل ذلك لأن دعاء المسافر مرجو الإجابة خصوصاً ذلك السفر»[1]. ويقصد به السفر إلى الديار المقدّسة لتأدية فريضة الحج، ولأنه سفر من أجل غاية مقدّسة تخدم دين الإنسان ودنياه فدعاء صاحبه مرجو الإجابة.

وكثاني نصيحة في هذا المجال: إخلاص العمل لله وحده في كل شيء ينوي القيام به، لأن الإخلاص لله مخصوصاً في عمل كهذا مبدأ واجب وركن مهم لحصول التيسير والبركة نظراً إلى قدسيته ومكانته العظيمة.

ليزيد العياشي من إرشاداته فيقول: «فإذا أخذت في تهيئة أسباب سفرك فاشهد الله في مناولته، واطلب منه سدد التيسير والإمداد بالحول والقوة، ولا ترى في شيء من ذلك حولك وقوتك وكياستك، فإن الله سييسر لك كل أمورك حتى ترى العجب في تيسير سائر الأسباب بلا كلفة ما تيسر مطلب أنت طالبه لنفسك ولا تعسر مطلب أنت طالبه لربك»[2].

وقولة الرحالة العياشي هاته تتضمّن نصيحتين هامتين تتجلى الأولى عند تهيئة السفر وذلك بأن يشهد الله في عمله وما سيفعله في طريقه إلى الديار المقدّسة، والثانية هي ضرورة طلب التيسير من الله والإمداد بالقوة لمواجهة مختلف الصّعاب المتمثلة في الظروف الطبيعية والبشرية، التي قد تصادفه في طريقه. ليعطيه بعد ذلك براهين عن نتائج العمل بهاتين الصفتين الحميدتين ويظهر هذا في تيسير جميع أموره ـ أي أمور صديقه ـ حتى يصاب بالدهشة ويعتريه الإحساس بالعجب من خلال تعرضه لمواقف تسهل له بمشيئة الله وقدرته التي لا تضاهيها قدرة أخرى. دون أن ينسى تزويده بأهم نصيحة صالحة لكل زمان ومكان ولكل فعل وقول ونعني بها مزية الصبر التي تعتبر من أهم الصّفات التي يتصف بها الشخص المؤمن العاقل. فالصبر كما قيل هو مفتاح الفرج ومنير الحياة...

وقد أكد أبو سالم هذه الخصلة الحميدة ونصح صديقه بالتحلي بها لأن الصبر هو الزاد

(1) نفسه. ص 2.

(2) نفسه.

الحقيقي للرحلة الشّاقة التي يقوم بها أبو العباس والركب الذي معه. وتظهر هذه الأهمّية من خلال مقارنة العياشي له ببقية الزاد حيث قال في هذا الشأن: «واعلم أن كل ما تحتاج في ذلك الطريق تحتاج إلى أضعاف أضعافه من الصبر، فاعتمده واجعله في فم المزود فإنه كنز لا يفنى مع كثرة الإنفاق فستحمد عاقبته[1]».

فالمواد الضّرورية من بضائع ومواد مختلفة يمكن أن تنفذ مع الإنفاق من مأكل ومشرب وملبس، أما الصبر فلا حدود له، ومن هنا جاءت أهمّيته وإلحاح العياشي على ضرورة اتصاف صديقه به وبقية أصحابه في الرحلة.

آداب المعاملة

إن المعاملة الطيبة وحسن المعاشرة من المبادئ النبيلة والمزايا الحسنة التي تربط الأفراد بأواصر الألفة والمحبة وتشيع بينهم روح التعامل والتعاون.

مبادئ كهذه ضرورية في الحياة اليومية للإنسان، وأهمّيتها تزداد في إطار ظروف خاصة وأحداث معينة. ورحلات طويلة وشاقة في غياهب الطريق ومخاطرها كالرحلات الحجازية التي تتطلب شعوراً موحداً ومعاملة طيبة مبنية على أساس من الأخوة والمحبة والتسامح، وخصوصاً من أجل هدف سامٍ وفريضة من فرائض الإسلام كالحج، هذه الفريضة التي تعتبر رحلة للروح والبدن وهجرة الإنسان إلى ربه ووفادته عليه...

والعياشي كشخصية علمية ذات ثقافة دينية عريقة وكإنسان مؤمن زار البقاع المقدّسة زيارات كثيرة، وله غيرة على الإسلام والمسلمين لم تطاوعه نفسه في الركون والانطواء دون عمل الخير لما فيه صلاح الإنسان وإرشاده، بل جند قوة ذاكرته وسخّر قلمه لكتابة نصائح عديدة إلى صديقه كان من بينها نصيب وافر لآداب الطريق والمعاملة الصحيحة لمرافقيه، وقد جاء منها ـ عقد النية الصافية مع الله بعدم شتم أحد في الطريق. فقال: «إن شاتمك أحد فقل إني ذاهب إلى ربي سيهديني، كما ورد الأمر بمثل ذلك في الصوم، فلا خصوصية للصوم بل الحج أولى»[2].

ومن هنا جاء تأكيد العياشي على صديقه بوجوب التوبة عند حدوث أي فلتة منه دون قصد أو رغبة حقيقية منه، وذلك للتكفير عن الخطإ الذي ارتكبه دون سابق إصرار أو نية مسبقة لديه.

---

(1) نفسه.

(2) نفسه.

معاملة أهل الصحبة بما يحب أن يعامل به المرء

وقد جاء العياشي بأوجه عديدة لهذه المعاملة تمثلت في تأدية ما لصاحبهم عليهم من حقوق خولهم إياها الله سبحانه وتعالى وهي عديدة نذكر منها: مسامحتهم إذا أخطأوا وعدم تأنيبهم بشدة لأن المسامحة تلين القلوب وتهدئ النفس، كما يجب مساعدة الضعيف منهم لكونها صفة واجبة على المسؤول عن الرحلة لأن من أسس المعاملة في الطريق وآدابها النظر إلى الضعيف ومساعدته على اجتناب ما يتعبه. وهنا نورد مدى ضرورة هذه المعاملة الطيبة وأهمّيتها ما جاء عند إبراهيم رفعت «فقد روي عن النبي صى الله عليه وسلم أنه قال: (الضعيف أمير القوم)»[1] بحيث يجب الرفق به في المسير حتى لا يعجز عن متابعة الرحلة أو يضل عن أصحابه، لذا وجبت معاملته التي هي أحسن والإمساك بيده حتى الوصول سالماً إلى الهدف المنشود، بالإضافة إلى نصحه بالقول الجميل، فيؤكد العياشي هذا لصديقه فينصحه بجميل الكلام لأن ذلك أقرب إلى الرأفة، وأن يسامح من زل منهم أو غفا لأن ذلك أدوم للألفة والوحدة والمحبة، لأن وحدة الصف والشعور من أهم الروابط التي تربط المتوجهين إلى الحج في جماعة موحدة ورحلة ناجحة.

من جانب آخر لم ينس أبو سالم إطلاع أبي العباس على ما يقع في زوايا الحجّاج من مشاكل ونزاعات وأمره أن يكف نفسه وأصحابه عن الدخول فيها وعدم مسايرته في مشادة كلامية لا تحمد عقباها، لذا فالابتعاد عن الاحتكاك بهم أولى وأفضل من علاقة تؤدّي بأطرافها إلى الوقوع في مشاكل هم في غنى عنها.

الدواب ومعاملتها

إذا كان الإسلام قد كرّم الإنسان واعتبره أفضل الكائنات الحية على وجه الأرض، يستغل ما وجد عليها في أمور متعدّدة، فإنه أوصى بالتوسط في كل شيء وبالرفق ببقية الكائنات خصوصاً ما يستغله في حياته من ركوب وحمل للأثقال.

من هنا جاءت ضرورة الرفق بالحيوان المسخّر في منافع شتّى مسهّلاً عليه بذلك أعماله وعاملاً على إراحته وعدم شقائه.

قال الله تعالى في هذا: ﴿وَٱلْأَنْعَٰمَ خَلَقَهَا ۗ لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَٰفِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ

(1) إبراهيم رفعت باشا «**مرآة الحرمين أو الرحلات الحجازية والحج ومشاعره الدينية**»، ج2،. دار الكتب المصرية بالقاهرة، ط1، 1925. ص 298.

وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلَىٰ بَلَدٍ لَّمْ تَكُونُوا بَالِغِيهِ إِلَّا بِشِقِّ الْأَنفُسِ ۚ إِنَّ رَبَّكُمْ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾[1]. فالرفق به من الأخلاق الكريمة ودليل على شعور إنساني وإيمان قوي بضرورة المعاملة الحسنة والإحساس المرهف، ومزية ضرورية للحفاظ عليه في أحسن صحة وذلك من خلال الاهتمام بطعامه وشرابه ومختلف الجوانب المتعلقة به من مساعدة على عيشه في أحسن حالة.

من هذا المنطلق كان تخصيص العياشي لقسط من توجيهاته تخص وسيلة النقل وحمل الأثقال الأساسية في ذلك العصر وهي الدواب خصوصاً الإبل والبغال، فنبه صديقه إلى ضرورة الاعتناء بها وعدم جرها إلى المهالك والمسالك الوعرة فنبهه إلى المناطق التي يصعب المرور منها، وهنا نشير على سبيل الذكر لا الحصر إلى منطقة حامة قابس التي قال العياشي في شأنها بأنها منطقة وعرة «يقر بها واد يصعب على الدواب المرور به»[2] لذا يجب الاحتمال بما يلزم، وإيجاد الحل المناسب لها لكي لا يقع الركب في مشاكل. كما أكد على حقها في الغذاء والشرب كحق ضروري لها في الحياة، فذكر المناطق التي يسهل اتخاذ العلف اللازم لها وكذلك مناطق وجود مياه لإرواء عطشها.

فيشير إلى صاحبه عند التهيؤ للسفر ـ في شأن التزود بالعلف اللازم ـ فيقول: «إذا عزمت على الخروج فاشتر من هناك علف دواب ثمان ليال أو تسعاً احتياطاً إلى فجيج»[3]، ذلك أنه من خبرة العياشي بهذه الطريق فإنه يعرف مسبقاً ما سيصادف صديقه من مشاكل، فيولي هذا الأمر اهتمامه ويحذّره من نتائج عدم التصرّف بحذر. فالمناطق التي يمر عبرها للوصول إلى فجيج لا يمكن فيها اتخاذ العلف الضّروري للدواب، لذا فأول ما أشار إليه أبو سالم ضمن الأولويات ضرورة العلف اللازم للدواب.

وبعد ذلك يواصل رصده لأهم مناطق وجود العلف بكثرة قصد مساعدة صديقه وبالتالي الحفاظ على الدواب في صحة جيدة، لأن راحة صديقه ووفد الرحلة هو في راحة الدواب وصحتها. لأنه إذا لم يتم الاهتمام بها فسيصيبها الضعف والوهن وبالتالي تنقلب المشقة كلها على أصحاب الرحلة، الذين لن يكون في إمكانهم متابعة السّير دون الاعتماد على الدواب المحرك الرئيسي والأساسي للرحلة.

---

(1) سورة النحل، الآيات 5 ـ 6 ـ 7.

(2) أبو سالم العياشي، مصدر سابق، ص 6.

(3) نفسه. ص 3.

إلى جانب ذكره لضرورة اتخاذ هدايا وأقتاب جيدة للإبل خصوصاً وذلك باعتبارها مساعدة مهمة على تحمّل الطريق ووعورته مسهلة بذلك له ولأصحابه مشقّة حمل الأثقال والمشي في مناطق أدت فيها الطبيعة دوراً هاماً لقساوتها وذلك من خلال منعرجات وأودية يصعب حتى على الدواب المرور منها لا سيما وأنها معروفة بتحمل شتّى المشاق والصعوبات الكثيرة.

الإكثار من التعويذات والتحصينات

كما جاء في الحديث النبوي ما مضمونه أن الدعاء يغير القدر، والتوكل على الله مع العمل بالعزيمة يزيد من الأرزاق ويساعد على تخطّي المحن.

والعياشي باعتباره عالماً مدقّقاً، مولعاً بسلسلة السند في الحديث[1] وصوفياً من أشهر متصوّفة القرن 11 هـ، فقد أورد الكثير من الأحاديث والتحصينات الواردة في السنة وكذلك بعض التعويذات التي أخذها عن شيوخه من علماء ومتصوفة ذائعي الصيت في عصره، وهي كثيرة ومتنوعة تصلح لأمور عديدة تساعد على تهدئة النفس وإبعاد الخوف والحفظ من الآفات التي قد تصادف الإنسان في طريقه ذهاباً وإياباً.

وقد أورد العياشي الكثير منها لصديقه وبين له ضرورة العمل بها من خلال ترديدها كما بين له في الرسالة، لأنها نعمة الحصن في طريق طويل كالطريق التي ستمر منها الرحلة.

وفيما يلي ما جاء به العياشي من تحصينات وتعويذات:

- وظيفة شيخ رؤوف: بحيث لم يذكر العياشي هذه الوظيفة وذلك يمكن إرجاعه إلى كون صديقه هذا أبا العباس أحمد بن سعيد كان أحد تلاميذه في إحدى الفترات، وبالتالي فإن له اطلاع عليها، لذا أشار له العياشي باسمها فقط ونصحه بها كل صباح ومساء.
- حزبا البحر والكبير للشاذلي.
- حزب النووي.
- حزب النصرفي: وقد نصح العياشي صديقه بهذا الحزب في حالة الخوف خصوصاً لأنه نافع عند تلك الحالة النفسية التي قد يمر بها الإنسان في حال من أحواله الحياتية وخصوصاً في مهمة وطريق كطريق الرحلة.

(1) محمد الأخضر، مرجع سابق. ص 92.

- استصحاب مثل نعل النبي صلى الله عليه وسلم.
- وإذا تم النزول في مكان ما فإن أبا سالم ينصح أبا العباس بقراءة هذه الكلمات وهو يدور على رحله ثمان مرات وهي: (حسبي الله من كل شيء الله يغلب كل شيء ولا يقف لأمر الله شيء ولا حول ولا قوة إلا بالله العظيم)[1] وهو كما قال العياشي مجرب للحفظ تلقاه عن شيخه أبي بكر السجتاني رضي الله عنه.
- قراءة آيات الحرص: وهي تجب قراءتها كل صباح ومساء.
- كذلك صورة يس كل يوم.
- الدعاء الوارد عن النبي صلى الله عليه وسلم وهو للحفظ من كل الآفات وهو: (اللهم إنك أنت الله لا إله إلا أنت عليك توكلت، وأنت رب العرش العظيم ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم).
- كذلك يجب تعداد ما يلي: (اللهم إني أعوذ بك من شرّ نفسي ومن الإنس والجن ومن شر كل دابة أنت آخذ بناصيتها)[2].
- قراءة (إن ربي على صراط مستقيم) وذلك ثلاث مرات كل صباح ومساء.
- وكذلك قول: (اللهم إلـه جبريل وميكائيل وإسرافيل وإبراهيم وإسماعيل وإسحاق عافنا ولا تسلط علينا أحداً من خلقك بشيء لا طاقة لنا به)[3].

وهو دعاء من حفظ مما قد يصادفه الركب من صروف الدهر وآفاته ومن شرور بعض البشر الذين أشار إليهم الرحالة العياشي في رحلته في إطار ما عنون بالظروف البشرية للرحلة.

- أما إذا كان المسافر في شدّة فقد نصحه العياشي بصلاة ركعتين وقراءة صورة الإخلاص إحدى عشرة مرة، مع الصّلاة على النبي صلى الله عليه وسلم، وضرورة الخطو إحدى عشرة خطوة إلى جهة المشرق ومناداة الشّيخ عبد القادر الجيلالي وأن يهدي إليه ثواب ما تقدم فإنه كما قال العياشي يغيث لا محال لأنه مجرب[4]. وقد يكون العياشي قد جرّبه لذا نصح صديقه به.

---

(1) أبو سالم العياشي، مصدر سابق. ص 3.
(2) نفسه. ص 4.
(3) أبو سالم العياشي، **الرحلة الصغرى**، ص 4.
(4) نفسه.

- كذلك أوصاه بأن يكون ورد من القرآن الختم في كل سبع ودليل الخيرات يوم الجمعة وكذلك صباح الاثنين والخميس إلا إذا كان في وسعه الزيادة على ذلك.
- أهمّية الإكثار من قول: (يا حي يا قيوم برحمتك أستغيث).

هذا وقد كان في إمكان أبي سالم العياشي ذكر الكثير من هذه التحصينات وفي مجالات عدة وفي أوضاع عدة إلا أنه انتقى أهمّها وخصّها بالذكر لصاحبه كي تساعده في طريقه وتسهل له مهمته مبعدة عنه صرف الدهر.

والرحالة العياشي أورد هذه لمساعدة صديقه على قدر علمه واختصاراً للوقت لأنها فيها العديد مما يقال، لكن كما قال أبو سالم في رحلته لصديقه «وفي هذا القدر كفاية فإن تمسكت به رجوت لك جوامع الخيرات بفضل الله تعالى»[1].

مستلزمات مادية

تعتبر هاته من أهم ركائز الطريق وأكثرها ضرورة، فإلى جانب المستلزمات المعنوية التي تغذّي الروح وتهيئ النفس، لابد من تغذية الجسم ومساعدته على الوصول سالماً. وذلك بتوفير المتطلبات اللازمة لراحته وقوته.

والرحالة العياشي حرص على إعطاء صاحبه نظرة عامة وشاملة عن مناطق التزود بما هو ضروري من مختلف المواد اللازمة مع التركيز على مناطق الرخاء المادي، هذا إلى جانب تزويده بتوجيهات فيما يخص بعض البضائع التي تنفذ في بعض المناطق، والتي يتعامل بها أصحاب الرحلة مع السّكان المحليين في إطار ما يقوم بينهما من مبادلات تجارية، دون أن يغفل مسألة السّرقة وعدم الأمن في الطريق التي نبه صديقه إليها والتصدي لها بحمل السلاح اللازم للدفاع عن النفس والحاجات ضد أي ظرف قد يتعرض له في طريقه إلى هدفه.

1 ـ زاد الرحلة

إن من يرد التوجه إلى المشرق لأداء فريضة الحج، عليه اتباع آداب هامة مطلوبة شرعاً، وينبغي لمن يريد عملاً صحيحاً أن يتمها قبل الخروج إلى الإحرام، وهي متعدّدة يأتي على رأسها الجانب المالي.

ذلك أنه على المتوجه إلى الحج أن يقضي ديونه. ويترك النفقة اللازمة لأهله تكفيهم

---

(1) نفسه.

حتى رجوعه، ومن ثم المال اللازم والمخصص لمصاريف الرحلة. وهذا أمر محوري في الرحلة الصغرى لأبي سالم العياشي.

ذلك أنه من ضمن ما وجهه من توجيهات لصاحبه نظرة عن زاد الرحلة، وكيفية التصرف في الأموال المحتسبة له وذلك من خلال إعطائه نظرة عامة عن أماكن التزود من حيث الرخاء والجودة.

ومن الأمور التي تلفت النظر في هذا الشأن، نصيحة العياشي لصديقه بضرورة أخذ ما يلزمه من سجلماسة حتى بسكرة، ذلك أنه على الرغم من وجود مناطق متعدّدة بينهما فإنه يلزمه بشراء كل ما هو ضروري. لكن مع معرفة السبب تظهر لنا حنكة العياشي ومعرفته القوية بالطريق وذاكرته الحية، ذلك أن تلك القرى الموجودة والمنتشرة بين المدينتين قرى فقيرة لا يمكن العثور على ما هو ضروري للرحلة خصوصاً جماعة من الأشخاص كما هو شأن الرحلات الحجازية، التي تضم نفراً هاماً من الأشخاص، وهذا الفقر يمكن إرجاعه إلى ما كانت تعانيه بعض القرى من ضيق ذات اليد، أو الظروف الصعبة التي كانت تواجهها من حيث الضغوط الضريبية التي كانت تفرض عليها من قبل الدايات.

وإذا كان العياشي يشير في معرض حديثه عن مناطق معينة لاتخاذ ما يلزم، فإنه في بعض الأحيان يشير إلى أصناف بعينها على الركب للتزود بها، ومن هذه المواد التمر الذي يوجد بكثرة في مدينة توزر، فهو يدعو أصحاب الرحلة في هذه المدينة إلى شراء كل ما يقدرون عليه من التمر، لأنه بسبب خبرته السابقة يعرف أن هذه المنطقة هي الوحيدة التي يوجد بها تمر كثير وبثمن رخيص، ذلك أنه بمجرد الخروج من هذه المدينة ونواحيها فلن يجد مثلها في كثرة التمر وجودته ورخص ثمنه.

يشير العياشي كذلك إلى ضرورة حمل الزيت والزبيب من جزيرة جربة لأنها تعتبر من أهم محطات التزود في الطريق، لما تتوفر عليه من منتوجات يحتاج إليها الركب لإكمال طريقه.

بعد ذلك يعطي نظرة خاطفة عن وسيلة من وسائل الطبخ المعتمدة، يتعلق الأمر هنا بمادة الفحم الضّرورية لطهو الطعام بحيث تظهر خبرته التجارية من خلال ميله إلى الفحم المفتول الذي يصنع طرياً على عكس الذي يباع في الأسواق هذا إذا وجد، لأنه غالباً لا يكون بالكميات التي يحتاج إليها الناس.

وهنا نلاحظ أنه إذا وجدت بضائع ومنتوجات في منطقة ما فإنها لا توجد في بقية المناطق، بل نظهر أهمّية منتوجات أخرى مما يخلق نوعاً من التوازن ما بين المناطق والمنتوجات.

هذا كما يذكر أبو سالم بعض الأصناف المحلية لمدينة طرابلس حيث يقول: «واجعل زادك أربعة أنواع دقيقاً ومحمصة وبشماطا وبيسة وهي الزميت. . . وإن وجدت شيئاً من الأرز والشعرية فاشتروه»[1]، هذا مع تأكيده على عدم الادخار والبخل في الشّراء، لأنه من الآداب المعروفة عدم التقتير في المصروف والمخصص للرحلة، بحيث لا إسراف ولا تقتير، بل التصّرف في ما يجعل الإنسان مرتاحاً نفسياً وجسمانياً منذ خروجه، وحتى رجوعه.

إلى جانب الإشارة إلى مواد أخرى ضرورية لإكمال السفر كالخل والبصل والحوامض والسمن كذلك، الذي أكد على صديقه بضرورة شراء قوارير وقرب جيدة ليملأ بها أصنافاً عديدة من المواد، التي يحتاج إليها على رأسها السمن الذي يأتي به الأعراب للتسوق في أسواق منطقة تدعى ماء البنية وجردس المعروفة بالسّمن الكثير خصوصاً إذا كان زمن الخصب حيث يكون أرخص وتكون فرصة الشّرق منه أكبر من خلال زيادة الكمية.

ولينهي قوله هذا كله في كيفية التصرف في أموال الرحلة حين يقول: «ووسع على نفسك في النفقة» وهذا راجع إلى الرخاء المادي للعياشي، وكذلك صديقه الذي كانت له مكانة اجتماعية وثقافية مهمة.

2 ـ بضائع التجارة

إن الهدف الأول من الرحلات الحجازية هو الحج وخصوصاً في القرن 11هـ/17م مع ما عرفه المغرب من اضطرابات وأزمات أدت إلى التفكك الاجتماعي والأخلاقي صاحبه فساد وتقهقر دفعا كثيراً من المغاربة إلى التوجه إلى المشرق لحج البيت والدعاء إلى الله بإصلاح الأوضاع وتحسينها.

لكن وبحكم طبيعة الرحلة التي كانت تفرض التزود بالضّروريات من مناطق متعدّدة ظهر نوع من التعامل التجاري بين الحجّاج والسكان المحليين لهذه المناطق، بحيث أنه مع تعدّد الرحلات الحجازية وكتابة الوافدين من هناك لكل ما لقوه في طريقهم يمكن الذين ذهبوا من

(1) نفسه. ص 7.

بعدهم من الاستفادة من هذه الرحلات من جميع النواحي، بحيث أنه حين يتم الاستعداد للرحلة فإنه يتم تهيئة بعض البضائع التي يمكن ترويجها في مناطق أخرى، وذلك كتخفيف من مصاريف الرحلة والدخول في مبادلات تجارية مع سكان المناطق التي يمر بها.

وأبو سالم لخبرته الجيدة بالرحلة ومستلزماتها وطرق الاستفادة منها دينياً ودنيوياً ساعد صديقه من خلال تعريفه بالبضائع الهامة في إطار هذا الاحتكاك الاقتصادي بين أصحاب الرحلات والسكان المحليين.

وكأول بضاعة تجارية تتم الإشارة إليها في الرحلة هي الجلد الأحمر، وذلك لقيمته وسرعة نفاده لقول أبي سالم: «فإذا أخذت في تجهيز أمرك فاشتر شيئاً من الجلد الأحمر فهو نافق أمامك»[1].

إن هذه الأولوية التي أعطاها العياشي للجلد الأحمر لدليل على أهمّيته ومدى تهافت الناس عليه حين عرضه للبيع، خبرته هاته في مجال التعامل التجاري تظهر حين يشير إلى قرى يعسر اتخاذ الزاد فيها «من علف دواب وتبر إلا ما يسميه الحجاج العطرية، وأنفع ذلك القرنفل مع شيء من الكحل والسواك والزعفران والجاوي والمشط وشيء من الإبر والكاغذ.... فلا تخل نفسك من كل ذلك فربما يطلب في بلد ما لا يطلب في غيره». هذا التنوع في شراء المواد يدل على نباهة الرحالة العياشي واطلاعه على أحوال مختلف مناطق الطريق بحيث أنه إذا لم تكن مطلوبة في بلد ما، فإنها تصبح ذات أهمّية في بلد آخر، لأن الطريق به قرى ومناطق متعدّدة لها تقاليد وعادات تختلف فيها الواحدة عن الأخرى تجد هذه ما لا تجده الأخرى مهماً وضرورياً لها.

كما يشير أبو سالم إشارة خاصة وسريعة إلى التبر باعتباره بضاعة تجارية هامة. ليدخل بعد ذلك في توجيهات متعدّدة لمدى أهمّية البضائع والمواقع الاستراتيجية لبيعها والوقت المحدد للتزود بأخرى ومن مناطق عمل كل ما بوسعه لتصريفها في أوضح صورة لتسهيل عملية التبادل لصاحبه وممن معه في الرحلة.

3 ـ السلاح

جاء الحديث عنه ضمن قائمة المستلزمات المادية الضّرورية للرحلة باعتباره عنصراً هاماً

(1) نفسه.

وضرورياً للحفاظ على أمن الرحلة وسلامة أصحابها من خلال الدفاع به عن النفس والأموال في حالة التعرض لظرف من الظروف التي قد تصادف أصحاب الرحلة في طريقهم.

وفي هذا الجانب فقد عمّم العياشي قوله بأن في الطريق هيبة كبيرة يجب الاستعداد لها بأنواع مختلفة من الأسلحة عددها فقال: «وخذ لنفسك ما تحتاج إليه من البارود والرصاص، واتخذ لأصحابك ولنفسك مراجح فإنما في الطريق هيبة وأي هيبة»[1]. وقد جاء بإشارات حية في رحلته هاته عن هذه الوضعية فيقول: «واحذروا جهدكم من السّرقة في أعمال طرابلس كلها فإنها أكثر بلاد الله سرقة»[2]. وكذلك قوله: «فإن لم تجدوا عسكر طرابلس فلا تأمنوا أولئك الأعراب على إبلكم في مسارحها. وأما السرقة فمن يوم خروجكم من عمالة طرابلس لا ترون سارقا إلا أن تحلوا بعمالة مصر»[3].

وهذه الاضطرابات التي وقعت في هذه البلدان ترجع بالأساس إلى الوضعية الزرية التي كان يعيشها تحت وطأة الولاة القساة الذين كانوا يثقلونهم بالضّرائب المجحفة، ويشدّدون على أخذها مما خلق نوعاً من التشرد والبؤس بين هذه الفئات، وبالتالي ظهور أمراض اجتماعية تفشّت بشكل مروع، وأصبحت لا شغل لها ولا هدف إلا نشدان الطريق وما تأتي به من خيرات.

كذلك نشير إلى الأعراب المنتشرين في مناطق عديدة، ذلك أن في كل ولاية وجدت هذه الطائفة التي كان لها موقف معاد للسلطة بحيث كانت شبه مستقلة، تحكم ذاتها بذاتها، وقد حذّر أبو سالم الركب منهم وبمساعدتهم المزعومة، وبالتالي يحذّرهم من مغبة التعامل معهم لأنه لا أمان لديهم ويمكن أن يجروا به إلى مهالك خطرة ومسالك يصعب المرور بها كما سبقت الإشارة إلى تلك الطريق التي لا يرى فيها الماء إلا بعد 12 يوماً، ثم يؤكد له أنه سيجيء عليهم الأعراب وينصحونهم بالمرور من ذلك الطريق، فإذا عملوا بنصيحة العياشي فلهم النجاة لكن إذا طاوعوهم فسيهلكون لا محالة ويتم لهؤلاء الأعراب ما أرادوا ويتحقق قصدهم وهو الاستيلاء على كل ما يحمله الركب معه بعد إصابتهم بالضعف، فيتم النهب وبعد ذلك الهرب لمعرفتهم الدقيقة بأحوال الطريق ومسالكها المتعدّدة.

وهكذا نرى أن هذه الفترات شهدت ضعف الحكومة المركزية، بحيث كانت هذه

---

(1) نفسه. ص 3.
(2) نفسه.
(3) نفسه. ص 9.

الإيالات تعرف فتناً وانتفاضات كان يقوم بها السكان نظراً إلى الوضعية الزرية التي كانوا يعيشونها وللسياسة الضرائبية المجحفة وظلم الولاة الذين كان لا هم لهم إلا مصلحتهم ولو على حساب السكان المحليين بعد أن كانت هذه الحكومة تمثل وحدة البلاد ومصلحتها.

فالإمبراطورية العثمانية لم تكن تنظر إلى الولايات العربية «نظرة تعال أي استعمار بل هي التي كانت تحاول التقرب من شعوبها وعلمائها تستصدرهم الفتاوى وتجل الأماكنة المقدسة»[1]، كما هي حالها مع الحجاز بصفة خاصة والاهتمام الزائد الذي كانت توليه له، وما كان يتمتّع به أمير مكة المكرمة في التشريفات لأنه كان له مقام أسمى في صف «الصدر الأعظم».

كذلك يمكن نسب قيام تلك الفتن إلى حالة التشرد والترحال التي كانت تعرفها بعض هذه المناطق فيما يطلق عليهم اسم البدو الرحل، وما كان لهم من أدوار في التعرض لطرق المواصلات الحيوية والتعرض لها بالنهب والسّرقة من بعض أفرادها كما هي حال العربان مثلاً[2].

وهذا كله راجع في الأساس إلى الضعف الذي بدأت تعرفه الإمبراطورية العثمانية وضعف إدارتها لأنه «لم ينته القرن 16 إلا وقد انتاب الضعف الحكومة المركزية، إذ كثر الحكام الضعاف والفاسدون»[3]. وعلى الرغم من مجهودات الإمبراطورية لتحسين الأوضاع إلا أن التكوين الطبيعي للإمبراطورية كان حاجزاً أمام الممارسة الفعالة للسلطة المركزية على موظفيها الإداريين، كما أن رؤساء الولايات لم يتمكنوا من مراقبة التابعين لهم، فكثرت بذلك الأزمات، وانعكس هذا جلياً على الفئات الاجتماعية خصوصاً المتضرّرة منها فعم الفساد الولايات وانعدم الأمن والاستقرار[4].

ب ـ العامري التلمساني: «الرحلة العامرية»

لطالما كانت الرحلة الحجازية بالنسبة إلى المغاربة على مر العصور والأزمنة من أحب الرحلات وأهمّها قيمةً في نفوسهم حتى ولو لم يكونوا يملكون ما يكفيهم لذلك، وهكذا

---

(1) أحمد المرسي الصفصافي، الدولة العثمانية والولايات العربية، **مجلة الدارة**، عدد: 4، السنة 8، رجب 1403هـ/ نيسان/ أبريل 1983م. ص 90.

(2) عبد الرحيم عبد الرحمن، النظم الإدارية العثمانية في البلدان العربية وأثرها في العلاقات العربية العثمانية 1157هـ/ 1798م، **مجلة الدارة**، ع1، السنة 9. شوال 1403هـ/ تموز/ يوليو 1983م. ص 108.

(3) عمر عبد العزيز، **تاريخ المشرق العربي**، دار النهضة للطباعة والنشر، 1405هـ/ 1985م. ص 126.

(4) أحمد المرسي الصفصافي، مرجع سابق. ص 90.

نجدهم توّاقين دائماً للذهاب إلى الديار المقدّسة لمشاهدة كعبة الإسلام وأداء مناسك الحج ومنح الروح وسائل الطهارة، تحدوهم غاية واحدة، يشجّعهم الأمل ويحرّكهم الشوق الشديد والعزيمة القوية من أجل تذليل جميع المصاعب والأخطار التي قد تعترض طريقهم ومراحلهم الشاسعة بين المنازل، بل لشدة هذا الحنين والتشوق نجدهم لا يبخلون في وضع قصائد متعدّدة لبث الأشواق إلى حج بيت الله الحرام وزيارة قبر النبي عليه الصلاة والسلام[1]. ولا ننسَ أيضاً أولئك الكشافين الذين يرون في الحج أشياء أخرى غير المناسك والشعائر والآداب وما إلى ذلك، وبالتالي الاهتمام بالنظام الكشافي بأدق معانيه، فيرحلون وهم محملون بأشياء متعدّدة يحتاجون إليها في طريقهم البري كالخيام والأدوات المختلفة والضرورية والأطعمة، إما لاستهلاكها واستعمالها في حاجاتهم اليومية، وإما لجمعها وبيعها للأعراب في الطريق في مقابل التزود بالطعام والشراب، خصوصاً وقد ارتبط اقتصاد كثير من المناطق في طريق الحج بالركوب المغربية وبالتالي ازدهار التجارة، ولذا نجد العامري في دليله النظمي يلح بشكل شديد على اقتناء مثل هاته الأشياء، مؤكداً على أهمّيتها لكل حاج مهما كانت ظروفه باعتبار أن السفر على هذا النحو يمثل درساً بليغاً من دروس الحياة، ومن أهم الأنظمة التي يستكمل بها السفر إلى الديار المقدسة مقاصده وأهدافه الشّرعية والاجتماعية.

ومن هاته الأشياء المتنوعة التي يؤكد العامري على التزود بها، والتي جعل لها من الأهمية ما لم تصله أشياء أخرى، قضية الماء التي تعتبر جد حيوية بالنسبة إلى الحاج ومن أهم ركائز سفره لا سيما وأن الحاج قد يطول سيره بين الصحارى والقفار حيث يقل الماء لعدد من الأسابيع والشهور، لذا كان من الضّروري واللازم على أمير الحج أو أي كان توفير هاته المادة الثمينة بأخذ ما يسد منها لأوقات طويلة واختيار المسالك الواضحة بارتياد المواقع التي تكثر فيها مواطن المياه، حتى لا يتعرضوا لمثل تلك الأخطار الناتجة من قلته أحياناً ومن تغويره وعدم نظافته أحياناً أخرى بحيث لا يقوى على تحملها أحد إلا من كتب له طول العمر والبقاء.

أما غير الماء الضّروري في كل سفر، فالجدول التالي يبين بوضوح ما قد يمكن للحاج اصطحابه من الأشياء اليومية التي يحتاج إليها في طريقه، وإذا ما تفحصنا هاته الأشياء التي يؤكد العامري على وجودها فإننا نجدها تترجم مدى بساطة هذا العصر على جميع المستويات وابتعاده عن التكلف والاصطناع الذي قد يحيط به.

(1) عبدالله المرابط الترغي، مرجع سابق. ج1، ص 1529.

أشياء مادية	أشياء معنوية	أشياء علمية معرفية
1 - تجهيزات الإقامة: خباء، مفرش، فراش، وساد، خير لباس، الشمع، الفانوس.	العزيمة الاستطاعة	كاغد دواء
2 - آلات الطبخ والاستعمال اليومي: قدر نحاس، كسكاس، قفا، مغرفة، طنجرة، غطاء، طاوة[1]، شعل، محقن، دلاء[2] قرب للاستسقاء، ميجم، سطل، قدوم.	التقوى الحزم	مناسك الحج
3 ـ آلة حرب زند أو بندقية.	الاتكال على الله	
4 - السفرة: صحن، ركوة[3]، طاسة، شرب.	الصبر	أقلام
5 ـ طعام المسافر: الشحم، السمن، الخل، العسل، السويق[4].	قوة التحمل	دليل الخيرات
6 ـ أدوات التجمل: مقرض، مشط، موسى، مرآة، خيوط، إبر، كحل، مكحلة، عطر، لقاط شوك، زئبق[5]، حناء، ميل[6].	الاخلاص	كتب الإفادة والاطلاع
7 ـ حاجات ذات علاقة بالدين: **جلد للصلاة، سبحة للذكر**.	التأدب	
8 ـ دنانير للنفقة: دنانير.		
9 ـ بالإضافة إلى حوائج نافعة أخرى لم يذكرها الفقيه بالتفصيل.		

1 ـ طاوة: المقلاة، 2 ـ دلاء: ما يستقى به، 3 ـ الركوة: إبريق القهوة. ج ركاء وركوات، 4 ـ السويق: الناعم من دقيق الحنطة والشعير، 5 ـ زئبق: سيال معدني لا يجمد إلا في الدرجة الأربعين تحت الصفر. والعامة تقول له الزيبق (الزواق) 6 ـ الميل: ما يجعل به الكحل في العين.

هاته بالتفصيل تلك الحاجات التي ذكرها الفقيه التازي في منظومته، لتكون دليلاً واضحاً يهتدي به كل مريد للحج كيفما كانت ظروفه.

يستنتج إذن من خلال مستلزمات الرحلة والاستعداد لها، كما يقدّمها كل من أبي سالم العياشي، ومحمد العامري التلمساني، أن هذه المستلزمات تتحدّد في أربعة أنواع:

أولاً: مستلزمات معنوية: وتشمل كل ما له علاقة بالحج من إخلاص النية، والدعاء الصالح، وطلب التسيير، والصبر، الإكثار من التعويذات والتحصينات والصلاة، والعزيمة، والاتكال على الله... الخ.

ثانياً: مستلزمات مادية: وتشمل كل ما يحتاج إليه الحاج في طريقه الطويل والشاق: المال الكافي وقضاء الدين، والنفقة اللازمة لأهله، الاحتياط بالتزود بما يحتاج إليه الحاج من سجلماسة وبسكرة، وتوزر: كالتمر، والزيت والزبيب والثياب، والفحم، وبعض الأواني، والخل والبصل.. والسمن... هذا بالإضافة إلى بعض المواد التي يمكن الاتجار بها (الجلد الأحمر).

ثالثاً: مستلزمات سلوكية: وهي كما ذكرها العياشي والعامري ما يتعلق بآداب المعاملة وكيفية معاملة الرفقة في الطريق، وكيفية معاملة الدواب والرفق بها...الخ.

رابعاً: مستلزمات علمية ومعرفية: وهي كما ذكرها العامري: كتاب دليل الخيرات، وكتب الإفادة والاطلاع، وكتاب مناسك الحج، والأقلام، والورق والدواة...الخ.

والواقع أنه من خلال هذه المستلزمات والحاجات، فإن أبا سالم العياشي، والعامري يعتبر عملهما هذا إبداعاً نظراً إلى انفرادهما بذكرهما لها (المستلزمات والحاجات)، فبالإضافة إلى قيمة عملهما الأدبية، فإن لهما قيمة تاريخية أيضاً بالنظر إلى المعلومات التي يختزنهما حول الأشياء التي كان يحتاج إليها الرحالة في طريقه خلال الفترة الحديثة من تاريخ المغرب، وهي تعكس إلى حدّ ما الحياة اليومية في المناطق التي تمت الانطلاقة منها، والمناطق التي نزلوا بها... الخ.

الظروف الطبيعية والبشرية

إن تعدّد الطرق والركوب، يعني أيضاً تعدّد الظروف المرافقة للرحلة، ولذلك نجد في الرحلات المغربية حديثاً مكثفاً عن الظروف التي واكبت مراحل الرحلة سواء عن طريق البر أو عن طريق البحر، وللوقوف وتتبع هذه الظروف يجدر بنا تتبع بعض النماذج حسب كل طريق: طريق الركب المراكشي، وطريق الركب السجلماسي، وطريق الركب الفاسي، ثم طريق الركب البحري.

أ ـ ظروف طريق الركب الفاسي

نموذج ظروف طريق القادري: (طريق الركب الفاسي)

لقد تعرّضت الرحلة ذهاباً وإياباً لبعض المشاكل والصعوبات التي كانت تعترض طريق الحج لكنها لم تكن بتلك الحدة والخطورة التي عانتها الوفود السابقة وذلك كما يذكر القادري ببركة الشيخ أحمد بن عبد الله وكراماته المتعدّدة.

فضلاً عن الصّعوبات المادية التي كان يتعرض لها الحجاج وإن كان هذا الإشكال لم يعانه الركب لميسرة الشيخ أبي العباس، كان ثمة أخطار أمنية إذ إن الكثير من الطرقات كانت قوافل الحجاج فيها معرّضة للنهب والسلب وخصوصاً في الصحراء والحجاز بالذات، وإلى جانب ذلك كان ثمة خطر بعض الأمراض التي عاناها الحجّاج ثم الاضطرابات المناخية.

والرحلة تعطي نموذجاً للظروف والصّعاب التي يمكن أن تصادف الحاج أو الرحالة في طريقه إلى الديار المقدّسة، هذه الظروف تنقسم إلى قسمين: ظروف طبيعية وظروف بشرية.

وهكذا نجد القادري يتحدّث عن الاغارات الحربية وقساوة الطبيعة، وندرة الماء في بعض الأحيان ومرض الشّيخ ابن عبد الله، وسقوطه مرةً أخرى عن دابته، وهجوم بعض الحيوانات الخطيرة، إلى غير ذلك من المشاكل.

أ ـ **الظروف الطبيعية**: تتمثل أساساً في طبيعة المناخ السائد أو الطارئ أحياناً وطبيعة التشكيلة التضاريسية، ثم قضية الماء.

أول ما تعرض له الحجاج عند خروجهم من فاس هو شدّة المطر وحمل الأودية وكثرة الوحل والطين حيث يقول القادري: « عبرنا نهر سبو من مطيرة العجوز ووصلنا عين الجنان من بني واريش قبل الزوال فلم نقدر على المشي من شدّة المطر فبتنا هناك ثم سرنا من الغد على غير الطريق المعهود للحجّاج فهلكنا ذات اليمين من شدّة المطر وحمل الأودية وكثرة الوحل والطين»[1]. وهبوب رياح باردة عاصفة لا يستطيع أن يصفها واصف حيث أمطرت عليهم السماء بمطر وثلج كثير، وهذا يدخل في إطار المناخ الطارئ، وعموماً فإن مرور ركب الحاج المغربي في هذه الفترة ذهاباً وإياباً صاحب فصل الشتاء مما سمح للحجّاج بالتزود بكميات هامة من الماء، لهذا فالقادري لم يشر بتاتاً أنهم تعرّضوا لمشكل الماء رغم مرورهم في بعض الأماكن التي كان بها الماء نادراً أو لا وجود له بها.

- ثم طبيعة المناخ الصحراوي فالرحلة من مصر حتى مكة المكرمة ومن مكة إلى المدينة هي حياة السفر بدون نوم تقريباً إذ إن القافلة يجب أن تتقيد بالسّير الذي يناسب الطقس الحار أي السير ليلاً والتوقف نهاراً.
- أيضاً تعب الطريق وارتفاع الحرارة كانت لهما عواقب وخيمة أهمّها مرض الشيخ أحمد ابن عبد الله وقد تم والحمد لله شفاؤه من ذاك المرض بعد زيارة الشيخ أبي لبابة عبد المنذر الأنصاري والدعاء لشفاء الشيخ فتحقّقت حينئذ الإجابة من بركة أبي لبابة المعروف في الصحابة.
- طبيعة التشكيلة التضاريسية تتمثل في صعود عقبة وعرة أو الهبوط منها، أي طبيعة البنية الجبلية ثم دخول الغابات والتعرض لمخاطر الحيوانات الوحشية، يقول

(1) أحمد القادري الحسني، **نسمة الآس في حجة سيدنا أبي العباس**، مصدر سابق. ص 2.

القادري: «إلى أن وصلنا وسط النهار جبل عنتر ونحن مع سيدنا نتبختر فألقينا بإزائه وحش كثير فتعرض لنا سرب من الحمر وآخر من البقر أو المهاة، بل هب بنا الوحش من كل الجهات فشنوا الغارات علينا وعقروا ما أمكن الوصول إليه فأوقف حينئذ سيدنا بغلته وهو في أحسن شارة وهيئة وجعل ينظر يميناً وشمالاً ووجهه أسمى من البدر يتلألأ ثم سرنا طول يومنا إلى أن أتينا موضعا فيه عين جارية خصبة. . . »[1].

قضية الماء: يلاحظ أن جل الرحالة المغاربة الذين ذهبوا إلى الحجاز ركزوا بالأساس على عنصر الماء، وخصّصوا له عدة صفحات داخل الكتابة الرحلاتية، وهكذا لا نجد القادري يدخل موضعاً أو مكاناً ما إلا ويذكر هل به ماء أو لا، ماؤه حلو أو مر المذاق إلى غير ذلك من الصفات.

ب ـ **الظروف البشرية**: وتتطرق أساساً إلى ظاهرة الصّعلكة واللصوصية وشن الغارات، وهذه الظاهرة لم تكن نتاج رغبة نفسية في النهب والسّرقة فقط، وإنما نتيجة لتدهور الأحوال المعيشية لبعض الفئات الاجتماعية، لكن أيضاً لطبيعة سياسة الأنظمة السائدة آنذاك في ظل الحكم العثماني.

وقد تعرض ركب القادري لبعض هذه المناوشات لكن من لطف الله تعالى وبركة الشّيخ أحمد معن ـ كما يقول القادري ـ لم يحدث للركب ما يخيف ذهاباً وإياباً، رغم أنهم كانوا طول الطريق خائفين لأنهم سمعوا أخباراً لا يرتاح لها البال كما تعرضوا لبعض الإغارات، لكنها كانت فاشلة. أما فيما يخص الأخبار التي سمعوها فيقول القادري: «كان نزولنا قرية سيدي خالد النبي عشية يوم الخميس 22 رجب ووجدنا بها بعض من قدم من الحجاز في البحر تلك السنة من الحجاج فأخبروا أن الركب المصري تعرض له عرب الحجاز ونهبوا منه نحو الثلث أو أقل وقتلوا بعض أمرائهم ومن قدروا عليه وسبوا النساء وأن الركب المغربي انضم إليه ووقع فيه أيضاً نهب وقتل فأفزع الناس ذلك وهالهم لأنه شيء لم يعهد مثله في هذه الأزمنة لكن اطمأن ركبنا بوجود سيدنا فكان والحمد لله لما وصلنا الحجاز ما أملناه ووقع الأمر فوق ما ظنناه»[2].

ويواصل القادري حديثه فيقول: «فبلغنا بعد العصر قرية ذات نخل وآبار تسمّى عراما فوجدنا بها أناساً فقراء فحذّرونا من أعراب هنالك كتائب وجماعات يريدون شن الغارات

(1) نفسه. صص 7 ـ 8.
(2) نفسه. ص 9.

فضرب الله على أيديهم وكفانا إغارتهم وتعديهم ولم نر بعد من بركة سيدنا إلا من يسلم وبالخير يتكلم»[1].

أما الإغارات التي تعرضوا لها فيقول القادري: «بتنا عند الجبل الأخضر ولما انفصلنا عن سلوك غارت علينا أعراب به في آخر الركب ولما علم سيدنا بذلك وكان الركب رجع آخره وصوب النظر إلى ناحيتهم فرجعوا خائبين ولم يذهبوا بشيء»[2].

كما يقول أيضاً: «وصلنا الشمام بعد العصر وأدركنا الركب القسمطيني به فبتنا جميعاً واستقينا منه، وهو معطر على شاطئ البحر وارتحلنا من الغد سواء وانضم إلينا لما حذر من أعراب هنالك أمامه يصدون الإغارة فسرنا جميعاً ثلاثة أيام بتنا فيها على غير ماء وفي اليوم الرابع مررنا ضحوة على معطر عفونة فلم نستق منه ومال إليه الركب القسمطيني ليستقي فغارت عليه الأعراب ونهبوا منه جملين أو ثلاثة وجرح رجلان، وكان سيدنا قبل ذلك أخبر أنه سينزل بأحد الركبين أمر وحصل له تشوش من ذلك فلما وقع ذلك قال: الآن استرحت وحصل اللطف والحمد لله ببركة سيدنا»[3].

على العموم كانت هناك عمليات نهب قام بها البدو في الطريق من شتى أصناف الأوباش وعصابات كاملة من قطاع الطرق تنهب وتسلب على الدوام الركاب الحجازية، لذلك نجد أن من بين أعضاء الوفد المرافق للركب المغربي الصعاليك وذلك لتحميه وتتصدى لهذه العصابات.

نموذج ظروف طريق الإسحاقي: (طريق الركب الفاسي)

ظروف الرحلة

عند حديثنا عن ظروف الرحلة، فإنه من البديهي أن تعرف عدة مشاكل وصعوبات، فما كان لهذه الرحلة التي كان مبدأها حضرة مكناسة إلى البلد الحرام أن تمر دون صعوبات ومعاناة وتحمل المشقّة من طرف ركب الحاج المغربي.

فالصعوبات التي تعرض لها الركب تختلف وتتنوع ثم تتشعّب وتراوح بين ما هو طبيعي بشري وشعوري حسي، وهكذا تتمثل العوائق الطبيعية في صعوبة المسالك ونزول الأمطار

(1) نفسه. صص 12 ـ 13.
(2) نفسه. ص 18.
(3) نفسه. ص 20.

وهبوب الرياح وتساقط الثلوج وبرودة الطقس وانتشار الأوبئة وقلة المياه، أما العوائق الحسية الشعورية فتتمثل في الشّوق والحنين إلى الوطن، ولا أدل على هذه المعاناة والصعوبات التي كانت تعترض سير الركب من الحين إلى الآخر من الأمثلة التالية:

ففي البداية يذكر الإسحاقي الحزن الذي استولى عليهم عند الخروج من مكناسة إذ يقول: «... ثم ودعنا الأهل والجيران والأحباب.. وخرج معنا مشيعونا من الأولاد والطلبة والأحباب والأصحاب، مجمعنا بين حلاوة التشييع ومرارة التوديع، وإن كان الشيخ أبو الفتح ابن دقيق العبد رأى صواب ترك الجميع إذ قال:

صدّني عن حلاوة التشييع ما رأى من مرارة التوديع

وبعد ذكره لمجموعة من الأشعار التي تصف مرارة الفراق والوداع يورد أبياتاً أخرى تصف محبته واعتزازه بوطنه وإخلاصه له، نذكر منها هذه الأبيات الدالة على ذلك:

ألا عم صباحا أيها الربع واسلمي ودم في جوار الله غير مذمّمِ

ولا غيرت أرجاؤك النور إنها مطالع أقمار وآفاق الحمى

إذا نسي الناس العهودَ وأغفلوا فعهدك في قلبي وذكرك في فمي

ثم يضيف في عرضه لطريق الرحلة: «فسرت وقلبي في تلك التلافح وفي تلك الأوجاع وقد خامرني الفرق واستولى علي الأزف وأولعت بما يولع به المنتفي وأنفقت دمعي..»

ثم يورد أبياتاً أخرى تعبر عن الحال، كما أنهم وعند نزولهم بفاس، وفي معرض كلامه عن حضورهم لخطبة الجمعة يصف مرارة الفراق التي أحس بها الركب وما كان لوقع هذه الخطبة التي ألقاها السيد البكر بن محمد الشاذلي بن سيدي محمد بن أبي بكر الدلائي إذ يعبر عن الحال قائلاً: «.. فما ترى من الحاضرين إلا من ذرفت منه العيون واستنفد ماء الشؤون..» وأثناء وجودهم بمصر راودهم الشعور والإحساس بالشوق والحنين إلى الوطن ولا أدل على ذلك من الأمثلة التالية، فقد قال: «.. تذاكرنا المغرب يوماً ونحن بمصر فذكرنا مطمح النفس ومحل الأنس مكناسة الزيتون، وما بها من المعاهد التي استفتن القلب فيها نفسه وإن أفتاه المفتون، ففتت الشوق منا كل كبد..» شوق عكسه إنشادهم لبعض الأبيات الشعرية مثل:

يا فرقة أبدلتني بالسرور أسا وأسهرت ناظراً طالما نعس

انى بكون إجماع بين مفترق جسم مصر وقلب حل أندلسا

ولدى تطرقه إلى خروجهم من فاس ومواصلتهم السير، يشير إلى أنهم أقلعوا في

ظروف صعبة تمثلت مثلاً في صعوبة التنقل بعد نزول المطر، وفي هذا الصدد يذكر: «. . . إذ كان نزل ليلة السبت بعض المطر وأصبحت الأرض متهيئة للزلق وأخذ الناس في تسليك الإبل والدواب لاسيما مراكب النساء طول يومهم..»

ولدى وصولهم إلى عقبة بني فكارة، وجدوا صعوبةً كبيرةً في سلوكها ترجمها الكاتب بما قيل فيها من أشعار ونثر تبين صعوبة ومشقة قطع الطريق، وعن هذا يذكر الإسحاقي: «..فأصبح الناس يتسابقون إلى التخلص من العقبة المذكورة وما أدراك ما العقبة، عقبة فيها طول إلى الأرض لا إلى السماء، قطعها الركب بمشقة لحقت أهل المحفات وذوات الدرر، ولا لخطب فيها سهل، ولو رأت هذه العقبة عقبة أيلة وهي عقبة الذين من بلاد الحجاز تفرقت منها فأتتها تزحف على قاعدة وخرت لها ساجدة خوفاً من عقابها..» وقد قال الشاعر:

سلكت عقاباً في طريقي كأنها ... حيامي قيود أو أكف عقاب

وما ذاك إلا أن ذنبي أحاط بي ... فكان عقابي في سلوك عقاب

وبالإضافة إلى صعوبة التنقل واجهت الركب صعوبات مناخية تمثلت في العواصف التي مرت بهم، وكان ذلك بداية خلال إقامتهم بتازة، وهنا يذكر الإسحاقي: «.. وكان بآخر يوم الإقامة بالمدينة المذكورة، هاجت ريح غريبة صارعت المضارب ودامت الليل كله كذلك حتى كادت تميل الأخبية من الاستقامة بعد التهديل وتتركها صرعى ما بين جريح وقتيل..»

كذلك واجهوا صعوبةً في سلوك عقبة بقرب زاوية سيدي صابر، وهي عقبة كما يصفها الكاتب: «.. إذا صار الإنسان بأعلاها أطل على الظهرا، فتظهر له مهامه فيح تحار فيها القصا وتقصر فيها الخطر، وما أدراك ما الظهرا، مهب رياح ومجر عوال ورمال، واسعة الفجاج كثيرة البرد، كسيرة الثلاج، سلكناها في فصل الليالي فلقينا من بردها وثلجها ما الله أنجانا منه، وأما زمان الحر فقال خائضي أعمدتها وواطنوا جمداتها. .» وبالإضافة إلى هبوب الرياح القوية التي كانت تصادفهم بين الفينة والأخرى، نزل عليهم الثلج وعانوا شدّة البرد، وعن هذا يقول الإسحاقي: «.. وهبت علينا في هذه الرحلة ريح عاصف قاصف نزلنا لأجلها بوادي الشاف.. وارتحلنا من الغد وظللنا يومنا أجمع يصب علينا الثلج فيه ريح حر لقي الناس في ذلك اليوم شدة لاسيما الرحالة من الرجال والنساء. .» ويضيف قائلاً: «.. وفي يوم بوالد روس توفي الفقيه المسمى السيد محمد بن محمد بن أبي بكر المرابط الدلائي، قدم مع الركب حاجاً فوقع أجره على الله، هجم عليه البرد وداخل أمعاءه..»

ثم يصف صعوبة قطع وادي الأشبر، إذ يقول عنه: «.. وهو واد كثير المياه قطعناه مرة ثم اعترضنا مرة أخرى وقطعناه... وقطعنا هذا الوادي نحو الأربع عشر مرة لأنه كان يلتوي بين الجبال التي اكتنفته..»، كذلك عند نزولهم بقرية عين ماضي نزل عليهم المطر مما شكل لهم صعوبات كثيرة يتحدّث عنها الرحالة قائلاً: «.. ونزل علينا بهذه الدار قبلها مطر غزير ما أمسكته الخيام لقينا منه أمراً مراً. .» وعند ارتحالهم من التوسيات يصف الإسحاقي صعوبة الجو المتقلب الذي صادفوه مرة أخرى، إذ يقول: «.. ومن الغد ارتحلنا منها في ضباب كثيف دار من الأرض يكاد يمسكه من قام بالراح، ما يكاد الرجل يبصر مسايره، وكان الخيل تقدم أمام الركب ذات الشمال، ثم إن الله تعالى أذن بتقشع ذلك الضباب فاهتدى الناس لصوب الصواب وسلم من معرة عادية الأعراب الذين يتبعون آثار الركاب في هذا القفر للانتهاب، وكان من حولي في جملة من تاه في هذا الضباب فتصايح الناس وتراجعوا من أول الركب وأخرجوا عمارات البارود واستوقف الركب ساعة حتى لحق من ضل بمن اهتدى. . .» ولعل هذا يوضح بشكل جلي مدى معاناة الركب من تقلبات الجو المضطربة لاسيما الرياح الشديدة، حيث أنهم في بلاد الزاب عاودتهم الرياح العاصفة التي أسقطت خيامهم، وقد عبر الإسحاقي عن هذه الحالة بقوله: «.... وفي هذه الليلة التي بتناها بأطراف الزاب هبت علينا ريح عاصفة قاصفة فيها مطر قوي ما تركت خيمة إلا طرحتها على الأرض وصيرت طولها إلى العرض، وبات الناس في عناء من أجلها».

وفي طريقهم إلى مكة بمكان يدعى الحظيرة هبت عليهم ريح شديدة الحرارة لفحت الوجوه وما وقى لهيبها رداء ولا إزار حسب عبارة الإسحاقي.

إضافة إلى كل هذا عانى الركب ضيقهم من بعض المناطق التي زاروها كبلدة طرابلس التي يقول عنها بأنها بلدة شعته المساحة لا يجد القلب فيها راحة، وكذلك من الطريقة التي استقبل بها الموكب في بعض المناطق كما جرى في قرية المشرية: «.... وهي قرية لا قرى لابن السبيل بها تباً لها، ولا نجاس بها اجتمعوا مررنا بها ولعب الناس بالبارود قدام ولد سيدي نصره الله فما خرج أحد منهم ولا نبس بكلمة كأنهم أموات قبحهم الله...»

وتجب الإشارة إلى معاناة الركب من قلة الماء التي تكررت أثناء وجودهم بمكة حيث استولى الركب التركي على الآبار الموجودة ومنعوها عن المغاربة فضلاً عن سوء معاملتهم لهم، ويعبر الإسحاقي عن هذه المعاناة بقوله: «.. رأيت صبياً لنا صغيراً يتلوى من العطش، أخذت ديناراً من الذهب أريد أن أشتري به شربة ماء.... جئت أمير الحاج المصري وقمه الله.. فقلت يا أمير احتجنا شيئاً من الماء... وأريته الدينار فضرب بذقته إلى الأرض وأولاني أذناً

صماء..» كما أنهم عانوا مذاق الماء الحار الذي كانوا يضطرون إلى شربه في الطريق، ولا أدل على ذلك من قول الإسحاقي عند مرورهم على الزوارة الشرقية...... «ونخيل هاتين القريتين ليس بكثير متباعد المنابت، وبهما ماء عذب أعقب الله لنا به كنا نشربه قبله من الملح الأجاج... ثم كان الرواح من ارتحالنا من القرية التي هي وأهلها من الهاوية إلى الزاوية......»

هذا إضافة إلى معاناتهم النفسية بفقدانهم بعض مرافقيهم الذين توفّوا في الرحلة أثناء الطريق، منهم الفقيه محمد بن محمد بن أبي بكر المرابط الدلائي والشيخ بالقاسم التسولي مؤدب الأمير محمد بن عبد الله الذي توفّي بالحجاز.

وهكذا يتبين ما قاساه الركب من معاناة وصعوبات متداخلة، بين ما هو طبيعي بشري ملموس وما هو شعوري، ويتبين أيضاً مدى قدرتهم على التغلب على كل هاته الصعوبات إلى أن حقّقوا مرادهم ألا وهو الوصول إلى الكعبة المشرفة.

نموذج ظروف طريق رحلة العياشي: (طريق الركب السجلماسي)

إن كل رحلة بما تحمله هذه الكلمة من دلالة، تكون مجالاً خصباً للمغامرات والمفاجآت السّارة والمفجعة، خصوصاً إذا كانت المسافة طويلة والطريق البري وسيلة، وتتحول إلى مغامرة حقيقية حينما يكون الطريق صحراوياً، وما يصاحبه من مشاق.

وتزداد هذه الرحلة خطورةً عندما تكون الأقطار التي يتم عبورها يقطنها بعض القبائل يعتمدون في رزقهم على السرقة ونهب القوافل، مما يجعل الرحلة في هذه الحالة ضرباً من ضروب المغامرة.

وانطلاقاً من هذه الاعتبارات، نتساءل لماذا فضل أبو سالم العياشي أن يرحل إلى المشرق عن طريق البر رغم علمه بمخاطر هذا الطريق؟ وللإشارة فقد كانت توجد بالمغرب في ذلك الوقت وسيلة أخرى للسفر إلى المشرق وهي المراكب البحرية، لكن خطورة الطريق البحري كانت أقوى وأخطر نظراً إلى نشاط عمليات القرصنة البحرية خلال هذه الفترة.

وللإجابة عن السؤال المطروح لابد من الرجوع إلى طبيعة شخصية أبي سالم العياشي، فهو كما سبقت الإشارة إلى ذلك رجل علم ومن كبار الشيوخ أينما وجدوا، كما أن الرحلات التي قام بها في السابق أكسبته تجربةً مكنته من القيام برحلة برية أخرى، نظراً إلى تعرفه إلى طبيعة المسالك في الطريق الصحراوي، واكتسابه أيضاً معرفة عدة شخصيات مشهورة بالأقطار التي كان يمر بها، كما علمته التجارب السابقة طرائق التخلص من اللصوص، وكيفية مواجهة قساوة المناخ (شدة الحر، وندرة المياه).

ومن هنا يمكن القول بأن أبا سالم العياشي عند قيامه بهذه الرحلة، كانت بالنسبة إليه رحلة عادية، لكن يبقى السبب الرئيسي الذي يجعله يفضل استعمال الطريق البري، في رحلته الحجازية، هو سعيه الجاد إلى التقاء أكبر عدد من الشّيوخ وعلماء الدين في مختلف البلدان التي عبرها، وتمكنه كذلك من زيارة الضرائح والزوايا، وتعرفه في الوقت نفسه إلى تقاليد وعادات المجتمعات والاستفادة منها فضلاً عن اطلاعه على نظم حكمها واقتصادها، وطبيعة بلدانها الجغرافية والعمرانية والبشرية.

وبهذا تكون رحلة العياشي إلى جانب كونها رحلة دينية وعلمية أخذت أيضاً طابعاً سياحياً.

رغم هذا الجانب الإيجابي في الرحلة، فإن رحلة العياشي لم تخل من المخاطر التي لحقت به، وكان سلاحه في مواجهتها هو التحلي بالصبر.

طريق الذهاب

ـ أخطر هذه الصعوبات، تجلت في الظروف المناخية القاسية حيث شدّة الحرارة، وهو كان سبباً في موت الكثير من الحجّاج، إذ يذكر العياشي في رحلته بأنه قد مات كثير من الناس ومرضوا من شدّة الحر وذلك عند خروجهم من مكة، وبالضبط من عسفان إلى خليص[1]. كما تحدث عن نجاة الركب المغربي من الموت من شدة الحر بعد هلاك كثير من الناس والإبل من الركب التونسي في الصحراء، وبأرض الحجاز[2].

وللإشارة فإن ظاهرة ارتفاع درجة الحرارة هي خاصية عامة يتميز بها الطريق الصحراوي، انطلاقاً من سجلماسة حتى الحجاز.

كما سبب ارتفاع درجة الحرارة عدم استطاعة العياشي استكمال زيارة قبور ومزارات القاهرة، وكانت أيضاً سبباً في اضطراره للإفطار في رمضان، مما يدل على شدة المعاناة التي لحقت بالعياشي رغم حرصه الشديد على عدم التهاون في أداء فرائضه الدينية.

ـ زيادة على ظاهرة شدة الحرارة، هناك التغيرات المفاجئة في الأحوال الجوية في العديد من المناطق التي عبرها العياشي، منها ما تحدث عنها في رحلته، عندما هبت عليهم

(1) أبو سالم العياشي، **ماء الموائد**، ج1، ص 229.

(2) نفسه. ص 230.

عاصفة هوجاء[1] قبل نزولهم بزواراة (جنوب الجزائر)، كما تحدث عن تلك الرياح الغربية[2] التي هبت عليهم في وادي النار.

كما شكلت مشكلة قلة وندرة الماء الصالح للشرب عائقاً آخر في مسيرة الرحلة، فغالباً ما يصادف الحجاج مناطق بها آبار وعيون مياهها غير صالحة للشرب لا للإنسان ولا للحيوان، ولهذا كانوا عندما يعثرون على مياه صالحة للشرب في مناطق أخرى، يتزودون بمائها ما يكفيهم لسد حاجاتهم أطول مدة.

وهناك عائق آخر طبيعي لا يقل أهمّيةً عن سابقيه، والمتمثل في صعوبة المسالك خصوصاً في الطريق الجبلية والصحراوية، وفي هذا الصدد نجد العياشي يتحدث عن موت بعض الأشراف من الحجاج عند نزولهم من سطح العقبة إلى البحر[3] ثم بعد ذلك تحدث عن قطعهم أصعب المسالك في طريق الحجاز والمعروفة بسبع وعرات[4].

بالإضافة إلى كل هذه العراقيل الطبيعية، يجب ألا ننسى تلك المشاكل والمخاطر التي تحدثها بعض القبائل العربية المتمرّدة، وكذلك بعض العصابات المرابطة على طول الطريق البري، وما تقوم به من عمليات السّرقة والنهب والقتل، مسببة بذلك عدة مشاكل وقلاقل تعترض طريق المسافرين، وتجعل من الرحلة مجازفةً بحياة صاحبها، ونضيف إلى هذه الصعوبات، أيضاً، تلك الاجراءات المجحفة، والأعراف المعرقلة، التي كان يفرضها بعض حكام المدن وبعض القبائل العربية على الحجاج المغاربة، ويمكن إدراج هذه المشاكل متتابعة تبعاً لمسار الرحلة:

فأول مشكلة من هذا النوع واجهت رحلة الركب المغربي هي عدم السّماح له بالدخول إلى بلدة مكوسة لحجاج المغرب لتورّطهم مع سلطان وركلا في إدخال بعض أصحابه إلى المدينة[5]، مما اضطر الركب إلى النزول بتكرت، وتحدث العياشي أيضاً عن تمكن الركب من القبض على لص حاول سرقتهم، وتم ذلك بمساعدة أمير الجهاد في طرابلس[6].

(1) نفسه. ص 58.
(2) نفسه. ص 117.
(3) نفسه. ص 167.
(4) نفسه. ص 177.
(5) نفسه. ص 48.
(6) نفسه. ص 89.

وفي طرابلس وصف العياشي أعرابها بكثرة نكايتهم وسرقتهم للقوافل. ومنعوا أيضاً من خروج مدينة طرابلس، بحجة أن معهم أحمالاً ليست للحجّاج. كما نجد كذلك ما زعمه عرب أهل سرت بأن لهم عادة على الحجاج بإعطائهم فرساً للسماح لهم بمتابعة رحلتهم،[1] وقد نفى العياشي هذا الادعاء باقتصاره فقط على الموكب التونسي.

وتعرض الموكب المغربي لمحاولة اختطاف أحد الحجّاج بوادي اليطرون[2]، ظناً من المختطفين أنه عبد لسواد لونه، كما خرج عليهم اللصوص قرب الينبوع[3].

ونجد أن العياشي لكثرة هذه المشاكل، قد تحدّث في رحلته عن الاستعدادات التي كان يتخذها الحجّاج عند وصولهم إلى منطقة بها عصابات قطاع الطرق وهي معروفة لدى العياشي، حيث يبدأون بأخذ جميع الاحتياطات لمواجهة أي طارئ، وذلك من حراسة الأمتعة والإبل والمواشي، ومؤخّرة القافلة بفرسان مسلحين. وكان العياشي يعرف جميع القبائل التي تقوم بعمليات السطو على الحجّاج، لهذا نجده في الرحلة يصف هذه القبائل الشّريرة بالقسوة والجرأة على السرقة، وكثرة نكايتهم وإذايتهم للحجاج، ومن بينهم أعراب أهل طرابلس، وأعراب الجبل الأخضر، وأعراب وادي العقين وقد عمّم العياشي هذه الظاهرة أيام موسم الحج، حيث ذكر في رحلته كثرة هجومات السراق في أيام موسم الحج، نتيجة تهاون الحكام في ردعهم في هذا الموسم[4].

إلى جانب هذه الأحداث، فإن الرحلة تخللتها أيضاً بعض المفاجآت والوقائع المثيرة، التي وقعت للركب، ونذكر منها على سبيل المثال ـ لا الحصر ـ : نفور الإبل في طريق الزوارات، وعدم معرفة السبب رغم تضارب الآراء، يقول إن سبب ذلك هو رؤيتهم للبحر وهو غير مألوف لديهم، ومن يقول بأن الشبع هو الذي أحدث فيها النشاط والفرح[5]، وألقت ما على ظهرها من الحمل، مما تسبّب في خلق ـ متاعب الحجّاج في البحث عن بقية الإبل النافرة، وجمع فتات الأحمال، ويذكر العياشي أن ناقته لم تنفر، حيث لطف الله به كما جاء على لسانه في الرحلة.

---

(1) نفسه.

(2) نفسه. ص 120.

(3) نفسه. ص 178.

(4) نفسه. ص 57.

(5) نفسه.

ثم نجد الفزع الذي أحس به الحجّاج عندما شاهدوا بعض اللصوص[1]، والمضايقات التي كانوا يقومون بها، حيث يقول العياشي في رحلته متحدثاً عن هذه الأحداث: « لما تجاوزنا البندر(بندر الوجه) عن أعيننا، ظهر بعض الحرامية لآخر الركب ورموهم بمكحلة فتصايح الناس فدفع الله كيدهم. . »[2]. وكان أهم عامل ساعد الركب على مواجهة الصعاب والعراقيل، إلى جانب التحلي بالصبر، الاتحاد الذي جمع بين الحجّاج المغاربة كافة، مما كان يشكل قوة موحدة تستطيع تحدي الصعوبات.

وبخصوص هذا الجانب، نجد العياشي يتحدّث كثيراً عن العمل الجماعي في مواجهة أي خطر ويتجلى في استعماله لضمير الجماعة، أو ما يدل على الفعل الجماعي، كقوله مثلاً: . .لما تراءت لهم حرامية فوق الجبل تصايح الناس واجتمعوا ففروا. .[3] ثم «... فخرج عليهم اللصوص فتصايح الناس ورجعوا إليهم. . . »[4].

كما كانوا يستعملون الأسلحة كوسيلة للدفاع عن سلامة الحجاج، إذ تطرق العياشي إلى تسليح الحجاج من أجل الدفاع عن أنفسهم في كثير من الاستعدادات لمواجهة أي خطر، ويتبين ذلك من خلال ما ذكره في إحدى المناسبات: «..كان المحل معروفاً بتلصص الأعراب وحرابتهم، تهيأ الناس وأخذوا حذرهم وأخرجوا أسلحتهم خوفاً من عدوانهم»[5].

وللإشارة، فقد كانت توجد عدة قواعد وقلاع عسكرية وأمنية في الطريق ـ إلى جانب كونها مراكز تجارية ـ خصوصاً عند دخول مصر والخروج منها، حيث يذكر العياشي بعض هذه الحصون، كبندر المويلح «هناك حصن كبير فيه عسكر وأمير ـ وعلى بابه سوق كبير[6]، ثم بندر الوجه ». . وفي هذا البندر طائفة من العسكر كغيره من البنادر ولهم أمير[7]، لكن رغم وجود هذه المراكز العسكرية فإن دورها لا يزيد عن اعتبارها محطات للاستراحة والتسوق من أسواقها، أما دورها الأمني فينحصر في مجال محدود لا يتعدى حدود منطقتها، أما مسؤوليات الدفاع عن أمن الحجاج فتبقى على عاتقهم.

---

(1) نفسه. صص 176 ـ 177.
(2) نفسه.
(3) نفسه.
(4) نفسه. ص 178.
(5) نفسه. ص 166.
(6) نفسه. ص 170.
(7) نفسه. ص 174.

وعلى العموم فإن رحلة العياشي الأخيرة، رغم مخاطرها تبقى قليلة مقارنة بالرحلات السابقة، وذلك حسب ما صرّح به هو مباشرةً أو لمّح إليه، عند استعماله لعبارة ـ لطف الله به هذه السنة ـ في كثير من المواقف الخطيرة. وتحدث كذلك عن سوء تصرّفات عرب السلالمة في الرحلات السابقة مع ركب الحجّاج، وعدم قيامهم في هذه الرحلة بأي عمل عدواني. وقد شكل خبر انتشار وباء الطاعون في أرض مصر، هاجساً مخيفاً في نفوس الحجّاج، عبر عنه العياشي بعبارة ـ نسأل الله أن يكفينا شره، وأن يدفع عن العباد ضره[1].

طريق العودة

ـ إذا كانت رحلة العياشي في ذهابه إلى الحجاز، قد عرفت عدة صعوبات وعراقيل، فإن طريق عودته إلى المغرب، لم تخل أيضاً من مخاطر، وإن كانت مختلفة في بعض الأحداث، لكن يبقى خطر اللصوص وشدة الحرارة، أهمّ الصعوبات، إلى درجة أن شدة ارتفاع درجة الحرارة كانت تحول دون مواصلة الركب لمسيرته، حيث كان الركب يضطر إلى التوقف والاستظلال من أشعة الشمس الحارة، في كثير من المناطق والمسالك، إذ يستعصي عليهم مواصلة السير، حتى الابل عجزت عن السير. ونذكر هنا أحد توقفات الركب، كما ذكره العياشي: «فلما طلعنا من العقبة السوداء اشتد الحر غاية وسرنا سويعة فنزل الناس قهراً وتفرقوا في العضاة يستظلون، فنزلنا تحت سمرة وتفرق عنا أصحابنا ولم نجد ما نستعين به في نصب الخيمة. فبسطنا ثوباً على أغصان رتمة وأدخلنا رؤوسنا تحته، ولم يرتحل الناس إلى قريب من العصر فخافوا العطش»[2].

ـ ونظراً إلى ارتفاع الحرارة المبالغ فيها، والتي يروح ضحيتها أناس وإبل كان يكثر العياشي في رحلته من ذكر عبارات تدل على تخوفه من شدّة الحر. وهنا نذكر تلك الحادثة المفجعة والغريبة التي حدثت للركب عند عبوره وادي النار، «وفي فترة الصباح، حيث طلعت الشمس ووقع شعاعها على الأرض ثار منها لهيب روعت الركائب ولم يصلوا إلى المنهل حتى قرب الزوال وضاع ناس من الفقراء وهلكت الإبل».

وقد سقنا هذه الأحداث من أجل تبيان مدى جسامة الأخطار التي تسبّبها شدة الحرارة بالطريق الصحراوي.

---

(1) نفسه. ص 109.

(2) نفسه. ج1، ص 299.

بالإضافة إلى عامل الحرارة الذي شكل أهم تحد في رحلة العياشي نجد أيضاً عاملاً آخر لا يقل أهمّية في خطورته على أمن الحاج، ويتجلى في هجومات اللصوص وما يفعلونه بالقوافل. ولقد تطرق العياشي إلى هذه الظاهرة بالإطناب في ذهابه وإيابه، ومن أهم الأحداث التي وقعت لموكب العياشي عند عودته، ما حدث عند قرب العجوز حيث دخل معظم الركب فيه ولم يبق إلا القليل أغار اللصوص على أواخر الركب ولم يجدوا حمايةً إلا طائفة قليلة من أعراب برقة ورجلاً من أصحاب العياشي، ذهبوا لسقي ماء من البئر فقاتلوهم أشد قتال وقتل من اللصوص رجل ومع ذلك أخذوا جملة من الإبل حوالى الثلاثين بأحمالها[1].

وكان العياشي أثناء رحلته يتحدّث عن القبائل والعصابات المعروفة بالتلصص، ـ كما سبقت الإشارة إلى ذلك ـ ويصف انزعاجه وقلقه ومحاولته تجنب مواقعها خوفاً من أذيتها. وكان يستعين بمن يكون في رفقته حماية من شرهم، ويتجلى ذلك من خلال ما ذكره عند ارتحاله من مدينة الخليل، حيث انتظر موكبه بعض الفرسان للسير معهم حماية من اللصوص ثم بعد ذلك عند إقامته بغزة حيث طالت إقامته بها لتعذر وانقطاع السبل في الخروج بسبب اشتعال نار الفتنة ونهب الأعراب المخالفين سائر الضواحي، وعجز الباشا عن مدافعتهم، فعبر العياشي عن قلقه وانزعاجه[2] إثر ذلك.

رغم ما سبق ذكره من الصّعوبات والعراقيل التي واجهت العياشي في رحلته، فإننا لم نستوف سلسلتها الطويلة والمتنوعة، فهي لم تقتصر فقط على شدة الحرارة والتلصص، بل مازال هناك العديد من المشاكل والعراقيل، وقد أكثر العياشي من التحدّث عنها، إلا أننا سوف نقتصر على بعضها، فقط لإظهار صنف آخر من الصعوبات يختلف عما سبق، وهو تلك الإتاوات التي فرضها بعض أهالي المنطقة على القوافل التجارية ومواكب الحجّاج زاعمين أنها عرف إلزامي على كل من يمر بمنطقتهم وتأديتها تكون مقابل خدمة أمنية يقومون بها لمصلحة المسافرين.

وقد تطرق العياشي إلى هذه الظاهرة في رحلته، وكان موقفه من بعضها موقف الرفض حين تكون في غير وجوهها الصحيحة، لما فيها من استغلال لممتلكات الركب ظلماً.

وفي هذا الإطار تحدث العياشي عن كثرة «غفر» الطريق خصوصاً بين العريش والطينية،

---

(1) نفسه.

(2) نفسه. ج2، ص 351.

وتعرض العياشي لاستنزاف واستغلال من طرف كاشف المنطقة في تأدية الغفر عدة مرات بحجة أنها ضريبة مفروضة من طرف السلطان[1].

وقد تضرر العياشي ومن معه من إساءة الأكرياء لهم خصوصاً عرب الحجاز، إذ يقول عنهم «واكترينا من عند أناس عرب الحجاز ليس لهم دين ولا مروءة كلما عقدنا معهم عقداً حلوه، وأبرمنا ففضوه طلباً للزيادة في الكراء»[2].

ظروف طريق رحلة أحمد بن ناصر الدرعي (طريق الركب السجلماسي)

سنحاول من خلال هذه السطور القليلة أن نبرز الظروف العامة التي مرت بها الرحلة حتى يتسنّى لنا معرفة الجو العام الذي أحاط بالرحلة من بدايتها حتى نهايتها حيث أن الرحلة اعترضتها مجموعة من العوائق والصّعوبات الطبيعية والبشرية، التي عمل الرحالة ومرافقوه على التغلب عليها بكل ما أوتوا من عزيمة وصبر حتى يتسنى لنا أيضاً رؤية ما كان يبذله الرحالة من مجهود في سبيل تحقيق طموحه وتلبية واجبه الديني.

ويمكننا أن نصنف الظروف التي أحاطت بالرحلة إلى صنفين: ظروف طبيعية وأخرى بشرية.

1 ـ الظروف الطبيعية

من خلال الرحلة يتضح أن أهم مشكل واجه الركب على امتداد الطريق هو مشكل قلة الماء إذ هو الأساس الذي توقف عليه السير الحسن للرحلة، حيث أن الرحالة وأصحابه كانوا دائماً في حالة ترقب وخوف من عدم وجود الماء في الأماكن التي كانوا يتوقعون وجوده فيها، فكم من مرة فوجئ الرحالة بعدم وجود الماء في الأماكن التي يعول عليها مما كان يضطره إلى الرجوع أو تغيير الطريق، وهذا ما كان يتسبب في تعطيل الرحلة عن موعد وصولها[3]، فضلاً عما يتسببه من عطش سواء لهم أو لدوابهم.

ويبدو أن هذا الهاجس كان حاضراً بقوة لا لرحالتنا بل لكل الرحلات الحجازية، وهو ما تؤكده كثرة الإشارة إلى أماكن وجود الماء وعدمه في كل الرحلات الحجازية تقريباً، فابن ناصر في رحلته هذه قد أكثر وأطال في هذا الباب حتى أنه قل أن لا تجد في صفحة من

(1) نفسه. ج2، ص 355.

(2) نفسه. ج2، ص 284.

(3) أحمد بن ناصر الدرعي، **الرحلة الناصرية**، مصدر سابق، ج1، ص 30.

صفحات الرحلة إشارة أو توضيحاً بشأن الآبار والعيون والأودية الواقعة على الطريق مبيناً عذبها من قبيحها موجّهاً نصائح عديدة في هذا الشأن إلى الذين غرضهم الحج من بعده، وقد كان عنصر غياب الماء يتسبب بخسائر بشرية ومادية في كل رحلات الحج، ذلك أن العطش قد يأتي على العديد من الحجّاج كما قد يتسبب بموت إبلهم ودوابهم وسيلة نقلهم.

ومن الملاحظ أن مشكل قلة الماء لم يطرح بحدّة على رحالتنا وأصحابه خلال رحلتهم هاته باستثناء العطش الذي كان يصيبهم من حين إلى آخر نظراً إلى جفاف بعض المناطق وخصوصاً بين الجزائر وتونس أو نتيجةً لتيه الدليل عن الطريق فيعطش الناس وقد تموت بعض إبلهم ودوابهم. أما بخصوص رحلاته الأخرى فقد أشار الرحالة إلى ما كابدوه من مشاق وصعاب نتيجة هذا المشكل، كما أن هذا المشكل لم يطرح بحدة نظراً إلى التساقطات الهامة التي عرفتها مصر والحجاز خلال عام الرحلة يضاف إلى ذلك، ما كان يتمتّع به رحالتنا من خبرة وحنكة بخفايا الطريق نتيجة تعدد رحلاته.

ولم يكن الماء المشكل الوحيد الذي كان يعترض الركب، بل وجدت مشاكل أخرى طبيعية خصوصاً ما يتعلق بالأحوال المناخية كالحر والبرد[1]، وقد وصف الرحالة شدّة المناخ وقساوته بدرب الحجاز وانعكاسه السلبي على الماء والهواء مما يؤدّي إلى موت عدد كبير وأشار ابن ناصر إلى أن ذلك يقع في الإياب كثيراً[2]، كما حدد أماكن عديدة معروفة بشدة الحر كأرض التيه، ووادي النار. . . وبخصوص هذا الأخير يقول الرحالة: «وفي هذا الوادي قلما تخلو سنة من شدة نفع للحجاج فيه بحر أو عطش وتلصص.. فالحمد لله الذي سقانا في مكان يتشوق فيه الناس ويموتون عطشاً»[3].

ويضاف إلى هذه العوائق ظروف مرتبطة بطبيعة التضاريس مثل صعوبة المسالك وضيقها ووجود كثبان رملية وعقبات يصعب اجتيازها، كما صادف الرحالة في طريقه الوحل وكثرة الخضاخض نظراً إلى التساقطات المهمة التي عرفتها مصر والحجاز هذه السنة مما كان يعيق الإبل والدواب عن المسير.

ومن الصّعوبات الأخرى التي واجهها الرحالة هو قلة العلف خصوصاً في المناطق

(1) نفسه. ج1، ص 31.
(2) نفسه. ج1، ص 161.
(3) نفسه. ج1، ص 172.

الجافة فضلاً عن وجود نباتات ضارة كالدرياس الذي يقتل الإبل يضاف إلى الأوبئة والأمراض التي كانوا يصادفونها ببعض المناطق وخصوصاً بمصر وأحوازها في رحلاتهم السابقة.

2 ـ الظروف البشرية

لقد أحاطت بالرحلة أيضاً مجموعة من الظروف والحيثيات لم تكن الطبيعة سبباً فيها، بل كان الإنسان في هذه المرة. ومن هذه الظروف البشرية نذكر ما يلي: فمن المعلوم أن الرحلة كان من المقرر أن تنطلق عام 119هـ حيث أن الرحالة وأصدقاءه قد تهيأوا للسفر وأعدوا العدة لذلك فوصلوا إلى سجلماسة وبينما هم يقضون بعض أوطارهم ورد عليهم كتاب من السلطان مولاي إسماعيل يطلب منهم القدوم للموادعة فكان أن اعترض الرحالة[1]، إلا أن بعض أصحابه أشاروا عليه بمساعفته وإتيانه فكان اللقاء بينهما بضريح الشّيخ عبد الرحمن المجدوب بأمر من السلطان، الذي فرض عليه التخلف هذا العام وأن سبب ذلك «هو سداد الأمة كسا الرعية من الروع»، وزعم حسب قوله أن يطمئنوا بمكثنا بين ظهرانيهم، فكان أن أجابه الرحالة في ذلك وتخلف عن المسير مؤجلاً ذلك إلى وقت لاحق وبالضبط إلى عام 1021هـ حيث هبت رياح الرحمة. . . فارتفعت الموانع قهراً وجاء الإذن على يد من كان نهى دهرا[2].

يظهر مما سبق أن الرحلة قد أعاقها ظرف سياسي تجلى في الأمر الذي أصدره السلطان بتخلف الرحالة عن الرحلة لأسباب توهمها السلطان حسب ما ذكر الرحالة، ويظهر أن هناك أسباباً أخرى لم يفصح الرحالة عنها وذلك من خلال ما نعرفه مسبقاً عن علاقة الزاوية وشيخها ـ الرحالة ـ بالسلطة[3]، وما نعرفه من الأهمّية البالغة التي كانت تكتسيها هذه الزاوية والظرفية التي كان يعيشها المغرب آنذاك.

وعندما انطلقت الرحلة وخاض الرحالة غمار الطريق اعترضته وحالت بينه وبين مقصده مجموعة من المشاكل والصعاب كان من ورائها أناس يعترضون الحجيج والتجار ويسرقون ما لديهم من متاع ويقتلون البعض منهم إذا تطلب الأمر ذلك، حيث بات الحجّاج وهذه الحالة يشكلون مورداً اقتصادياً مهماً بالنسبة إليهم.

---

(1) نفسه. ج1، ص 8 ـ 9.

(2) نفسه.

(3) محمد ظريف، **مؤسسة الزوايا بالمغرب**. مرجع سابق. صص 39 ـ 40.

ومن ذلك ما حدث لهم بالقرب من زاوية نبي الله خالد حيث تعرض الأعراب النازلون هناك لأحد أصحابهم فأخذوا منه فرسين بعدما أعطوا مواعيد ومواثيق بأن لا يؤذوا أحداً فتبين لهم بعد ذلك أنهم حرب بعدما زعموا أنهم سلم فكان أن منعهم ذلك من زيارة ضريح سيدي خالد[1]، وهي حالة تتكرر غير مرة على طول الطريق المارة من المغرب إلى مصر، وهي في نظرنا انعكاس للوضعية التي كانت تعيشها المنطقة من ثورات وفتن، وصورة معبرة عن الحالة السياسية التي كانت تعرفها الإيالات التابعة للدولة العثمانية، وفي هذا الصدد يقول العياشي في رحلته بخصوص مدينة بسكرة: «ما رأيت في البلاد التي سلكتها شرقاً وغرباً أحسن منها ولا أحصل ولا أجمع لأسباب المعاش إلا أنها ابتليت بتخالف الترك عليها وعساكر العرب فيستولي عليها هؤلاء تارة وهؤلاء تارة إلى أن بني الترك هنا حصينا على رأس العين التي يأتي الماء منها إلى بسكرة فتمكنوا بالبلد وأخروا بأهلها وأجحفوا بهم في الخراج ولم يقدروا على الخروج عليهم... فاجتمعت عليها غارات العرب من خارج وظلم الأتراك من داخل وقد أشرفت على الخراب...»[2].

الأمر نفسه بالنسبة إلى درب الحجّاج حيث أن هذا المحل معروف بالغارات ووجود المتلصصة وقطاع الطرق يتربصون بالحجّاج الدوائر وهذا ما جعل رحالتنا في كل بندر ينصح أصحابه بأخذ الحيطة والحذر، ومع ذلك وقعت حالات سرقة مثل ما وقع لهم بوادي السدرة حيث أخذ الأعراب بغلة لسيدي أحمد أطاع الله إلا أن الحجاج ضايقوهم عليها ففروا عنها وأخذها صاحبها[3]. والأمثلة عديدة. ونظراً إلى خبرته بخفايا الطريق وأسرارها وسلوك وطباع أهلها فقد أمد الرحالة حجاج بيت الله الحرام بمعلومات دقيقة عن الأماكن التي يوجد بها الصعاليك واللصوص لكي يأخذوا حذرهم فيها. ولم يسلم الرحالة وأصدقاؤه من غدر الكرائين والجمالين وخصوصاً من فلاحي مصر الذين يتعرضون للركب ويتخذونهم أصحاباً ليودعوا عندهم الإبل أمد الإقامة طلوعاً ورجوعاً وفيهم يقول رحالتنا «فلا ترى أعجب من تلطفهم ولين خطابهم عند نصب شبكة الخداع للمغتر من الحجّاج...»[4]، وقد لاقى الرحالون المغاربة خلال هذا العام من رخص الأسعار ما لم يعهد قط خصوصاً بمصر

(1) أحمد بن ناصر الدرعي، مصدر سابق. ج1، ص 34.
(2) نفسه. ج1، ص 38.
(3) نفسه. ج1، ص 155.
(4) نفسه. ج1، ص 117.

والحجاز[1] نتيجة التساقطات التي همتها فكانت تظرفاً مساعداً لهم خصوصاً وأنهم كانوا يشكون من ضعف البنية من زاد ومستلزمات.

ورغم ما ذكرناه آنفاً من وجود أناس لا أخلاق لهم من الأعراب الذين يتلصصون ويقطعون الطريق على الحجيج، فإن هذا الطريق لم يخل من أشخاص يقدرون حجاج بيت الله الحرام حق قدرهم حيث وجدناهم يبالغون في إكرامهم ومساعدتهم وإرشادهم ومن جملتهم علماء وأرباب زوايا.

ومن الصعوبات الأخرى التي كانت تعترض الركب المغربي في هذه السنين ما كان يفرض عليهم من إتاوات ومظالم من طرف أرباب الدولة المصرية حيث أنهم كانوا يمنعون الحجاج من الخروج حتى يبلغ الوقت الذي يخرجون فيه لأجل ما يأخذون منهم[2]، إلا أن رحالتنا ونظراً إلى شهرته وصيته الذائع في الأوساط المصرية فقد وجد من يقف إلى جانبه ويحميه من أدائها.

وأخيراً، ورغم هذه الصعوبات والعوائق التي كانت تعترض الركب المغربي، فإن ذلك لم يقف حاجزاً بينهم وبين تلك المشاعر والأماكن المقدّسة، حيث أن هناك كما قال الإمام أبو سالم يستصغر المرء ما قاسى في طريقه من الشدائد مقارنة بما جرى له من النعم والفوائد؛ بل إن ذلك لم يمنعهم ويوهن عزيمتهم وإرادتهم في تكرار زيارتها مرة أخرى.

ظروف طريق رحلة ابن مليح السراج (ركب الحاج المراكشي)

تعتبر هذه الرحلة فريدة في نوعها لأن صاحبها قصد الحجاز عن طريق الصحراء مخترقاً بلاد درعة وتوات وتديكلت. وهو يصف المراحل التي قطعها في الصحراء المغربية، ولاشك أن قوافل الحجّاج تتبع هذه الطريق قبل القرن العاشر. كما أن ما يميزها هو تلك الدقة في وصف المراحل في البلاد الصحراوية وترسم المنازل والعيون والمناهل التي كان الحجاج يمرون بها في سيرهم نحو المشرق عبر صحارى المغرب.

لقد تعرض ابن مليح إلى صعوبات طبيعية وبشرية بينها في رحلته بشكل واضح، وذلك راجع إلى الطبيعة الصحراوية التي شكلت مساره. فهذه البيئة الصحراوية تجعله يتعرض إما

(1) نفسه. ج1، ص 146.

(2) نفسه. ج1، ص 134.

لخطر التيه عن الطريق الجادة، وإما لنقصان المياه، وإما للحرارة المفرطة، وإما لقطاع الطرق الذين يعيشون من اللصوصية على القوافل المارة عبر الصحراء.

لما مر ابن مليح ببلاد تبلبالت قطع مرحلتين عبر الصحراء، تاه في آخرهما الركب وتلف في أثنائهما الدليل «مقدار ضحوة من النهار»[1]، إلا أن الدليل سرعان ما عاد إلى الطريق الجادة، فنزل الركب على بئر تعرف بالمعيتك، وهو اسم على مسمّى حيث انعتق به الركب وانصلح حاله.

إلا أن أخطر ما تعرض له الرحالة هو لما وصل إلى صحراء «أزكر»، ذلك أنه قبل بداية الانطلاق في هذه الصحراء، أقام بمدشر واوكروت، الذي يقع بآخر بلاد توات، يوماً للتهيؤ لدخول صحراء أزكر.

وتكمن خطورتها ووعورتها في أن على الركب قطع خمسين يوماً بإقامتها وظعانها، وما يميز هذه الأيام أن أغلبها يمر بأماكن قاحلة يابسة. فستة أيام صحراء، يابسة غبراء. ثم بعده واد يعرف بأفلساس لا توجد فيه سوى بئر واحدة. ثم سبع مراحل كبيرة لا ترى فيها إلا العيس والغبار، وأشد من ذلك أنه في اليوم الثامن اعترضت الركب ثنية مرتفعة في السماء، لكنهم قطعوها بشق الأنفس، وفي الرابع نزلوا بواد يعرف بواد «أرسم الليل» وبه آبار وكلأ وأشجار.

وتجلت الصعوبات في المرحلة قبل بلاد فزان، ذلك أن وصولهم إلى هذه البلاد كان بعد مكابدة ومجاهدة. ذلك أن الركب وصل وقد انتفضت الجراب، وماتت الرواحل، لبعد المراحل، كما أن الناس أشرفوا على الهلاك، إلا أن الله سبحانه وتعالى منَّ عليهم، فنزلوا بقصر أبار حيث ارتاحوا واطمأنت نفوسهم[2].

وأثناء الطريق، نقصت المياه، وكانوا يجدونها بصعوبة، كما أنهم حين يعثرون عليها تكون مالحة أو ذات مذاق مر، مثلاً لما حل الركب قصر «تمسة» وهو أعلى قصور فزان وآخرها، كثيرة الماء والعيون، إلا أن بعضها «أجاج»[3]. كما أن بعض أنواع المياه غريبة، حيث أنها لا تستخرج من باطن الأرض، بل من النخيل، لونه أبيض حلو يسميه أهل المنطقة «أكب». فبعد أن يستخرجوه يطبخوه ويستخرجوا منه شيئاً يشبه «الرب». كما أنهم عندما حلوا

---

(1) ابن مليح السراج، **أنس الساري والسارب** ...، مصدر سابق. ص 28.

(2) نفسه. ص 35.

(3) نفسه.

بممر يقال له «ضائم» ليس فيه سوى بئر واحدة ماؤها مالح، لا يستقر في البطن ساعة، طعمه فيه رائحة الكبريت[1].

إلا أن أفظع محنة تعرض لها الركب لما نزلوا في بلاد «سيوة» في مدشر أم الصغير، حيث أقاموا يوماً فأنفقوا الزاد منه، ثم بعد ذلك دخلوا صحراء كثيرة الأحجار ثم بعد ذلك أرضاً سبخا يقال لها بحر ثمود، حيث تاه الدليل مرة أخرى وضل عن مورد يقال له أبو الغراتك، حينما ذهب إليه ولم يبق للناس ماء فاشتد عليهم العطش، وفي الحين نفسه، هبت ريح حارة، فبقي من الركب ثلاثة عشر رجلاً وهلكت كلها ولم يدر الناس أين يذهبون، عندئذ أيقن الناس بالموت، فحط الركب مكانه في عيشة النهار. وفي محاولة لتجاوز هذا الطارئ انطلق خمسة نفر من أهل فزان مع الدليل، في البرية لطلب الماء مع مائة راحلة، فتاهوا هم أيضاً إلى ثلث الليل، إلا أنهم وجدوا آثار آبار تعرف بالشكة فحفروها وأخرجوا ماءها، في حين أن أهل المحلة باتوا في كرب عظيم. إلا أن الله منَّ على عباده وانكشف كربهم، حيث أن البشائر جاءت مع الصباح وجاءت الجمال موقورة بالماء كأنها الدواء المسهل. فأمر أمير الركب أن تصنع الناس غذاءها «وتزيل عطشها، فأقام الناس هناك وأمنت من المهالك»[2]. وحتى تزيد من أمنها وسلامتها، ارتحل الركب للمورد نفسه وخيم هنالك، هذا مع العلم أن الركب مازال في تيهه ولما تنكشف الطريق له بعد، فركب الدليل مع بعض العيون من أهل فزان للبحث عن الطريق الجادة التي تسلكها الركائب عادة. وفي الليل عادوا وقد ظفروا بالمورد المعهود، وهو المورد المشهور بأبي الغراتق، فانتقل إليه الركب وقام عليه.

إذا كان الركب المغربي قد واجهته صعوبات طبيعية تمكن من الإفلات منها، فقد اعترضته صعوبات بشرية انحصرت في الخوف من غوائل قطاع الطرق. لما ارتحل الركب عن المدينة المنورة وذلك يوم الاثنين السابع من محرم لسنة اثنتين وأربعين وألف. وحتى لا يلفتوا الانتباه أثناء الطريق انفصل الركب عن أهل المدينة الذين خرجوا مشيعين لهم، وذلك لأن الركب شرذمة قليلة وعصابة يسيرة. كما أنهم انفصلوا عن الركب التونسي وهو ركب كبير، وفي طريقهم ربما يتعرضون لهجوم بعض الأعراب الموجودين بين محط محلتهم والمدينة المنورة[3].

(1) نفسه.

(2) نفسه. صص 37 ـ 38.

(3) نفسه. ص 125.

ولما انفصلوا عن صاحب الركب المغربي سيدي محمد بن عبد العزيز بن سيدي محمد أبي عمرو، لأنه قرر الإقامة بالحرمين الشّريفين، تآزر أفراد الركب فيما بينهم وتأهبوا لدفع الخطر وقتال الأعراب بعد أن انفصلوا عن سور المدينة. إلا أنهم لم يلتقوا أي أعرابي «مشوشاً ولا مكدراً» حتى بلغوا المحلة التونسية. وفي محطة «عقبة أيلة»، حيث يجتمع الناس من الشام وغزة ومصر وغيرها. وكذلك التقى فيها الركب المغربي أهل غزة في رفاهية وعزة. إلا أن المقام بهذه المحطة لم يدم إلا ثلاثة أيام «مكبدة»، لأن هذه المحطة محل اللصوص، وتتعرض الركائب لنهب الأموال وقتل النفوس. ويظهر هذا الخطر جلياً في التحاق صاحب العقبة مع جماعة من أشياخ العرب لرد عائلة اللصوص الذين هجموا على المحلة التونسية، وكان ذلك سبب انتقال الركب المغربي والتونسي «أردنا أن نتهيأ لقطع العقبة، ومدافعة اللصوص والظلمة». فكان لقاء بين اللصوص والركب حيث تم توزيع البارود على الأفراد والرماة في المحلة «فرأى منهم الأعراب ما أفجعهم». عندما رغب أهل العقبة في صحبته للركب حتى يخرج من بلدهم[1]، فارتحلوا من هناك مع تشكيل حامية أخذ المغاربة ساقة الركب منها لأنهم المستهدفون من الإغارة، في حين أخذ أهل تونس أمام الركب لأنه «مظنة السلامة».

ظروف طريق رحلة: الرافعي التطواني: (الركب البحري)

يقول الرافعي: «. . . فأخذت العبر مطية ولبست من التسليم حللاً بهية واقتحمت لجج المهالك وحطيت رقبتي لكل مار وسالك وتحملت هموماً وأنكاد لم أستطع تحولاً عنها ولا انقياد. . .»[2].

من خلال هذه المقولة يتضح أن سفرية الرافعي الحجازية تميزت بمواكبتها للعديد من الصعاب والأهوال والعراقيل منذ انطلاقها في 8 جمادى الأولى من سنة 1096هـ/ 1668م إلى منتهاها في 10 رجب من سنة 1097هـ/ 1669م. هذه العراقيل يمكن تلخيصها في ظروف طبيعية مناخية وأخرى بشرية، وبالعودة إلى نص الرحلة يجمل بنا أن ننقل عن الفقيه الرافعي بعض ما لقيه في رحلته هذه، لنقف على ما كان حجاج ذلك العهد يقضونه من وقت ويلاقونه من أتعاب وأخطار على اختلافها ليقارن من تهمه المقارنة بين حج ذلك العهد وحج عهدنا الذي طويت فيه المسافات وزالت الصعوبات[3].

---

(1) نفسه. ص 128.

(2) الرافعي التطواني، **المعارج المرقية في الرحلة المشرقية**، مصدر سابق. ص 17.

(3) محمد داوود، **تاريخ تطوان**، ج1، مرجع سابق. ص 391.

1 - الظروف الطبيعية

انطلقت مع انطلاق الرحلة من تطاوين بعد أن لبثوا ستة أيام في وادي مرتيل بسبب انقلاب الريح الشّرقية التي صدّت هبوبها عن المراد والبغية. بعد أن هيأ الله جواً لطيفاً وريحاً طيبة توجه الركب إلى وهران بالقطر الجزائري في ليل ذي ريح عاتية ثم وصل الركب إلى مدينة مستغانم وبعدها إلى مرسى شرشال، قطع الرافعي وركبه هذه المرحلة تحت رحمة الرياح التي كانت تهب ما بين شرقية وغربية كان لها يد الحكم في توجيه مسار الرحلة، إذ إنهم اضطروا إلى الرسو في خمس مراسٍ نظراً إلى هياج البحر واضطرابه.

يستفاد بداية من ظروف انطلاق الرحلة وجود تشابه في كل المراكز التي حط بها الرحالة وأراد إعادة الانطلاق منها سواء بالجزائر أو بقية المناطق الأخرى التي زارها بحوض البحر المتوسط. ذلك أن السفر عبر المراكب والسفن لم تكن له مواعيد محدّدة وفي غالب الأحيان تأتي فجأة وبلا سابق إنذار، يقول الرافعي: «سرنا في البر إلى الجزائر ولنا في المسير اجتهاد ونهض وإعجال وافينا بها عشر مراكب على سفرة متأهبين. . .» والسبب في ذلك في اعتقادنا هو قلة وسائل النقل البحرية كأساليب للمواصلات، ثم قلة استعمالها من طرف المغاربة للنقل الداخلي والخارجي. وأيضاً وهذا مهم جداً خضوع هذا النوع من المواصلات للتقلبات المناخية المفاجئة[1].

ومن العوامل الأخرى المرتبطة بالظروف الطبيعية أو بعبارة أصح ناتجة منها، تحدث الرافعي عن الخطر من حيث هو معطى طبيعي وسيكولوجي مرافق للرحالة طوال سفره ناتج من الخوف[2] الذي تسببه العواصف الهوجاء وصبيب الأمطار وقوة الأرياح وغيرها من الأحوال الجوية، التي أرعبت الركاب وجعلتهم يتضرعون إلى الله بالدعوات والابتهالات. والرحلة ملأى بمثل هذه المشاهد الخطيرة القاطعة للأنفاس.

كما أن ندرة الماء هي أيضاً من أخطر المشكلات التي واجهها الرحالة والركب المغربي نظراً إلى الخطر الذي تشكله على حياة الناس وما تسبّبه من فتنة واضطراب، يقول الرافعي: «فما زلنا نطلب الوجه كل الطلب وجل الماء نفد، وعم الناس العطب إلى أن كنا قريب من

---

(1) مصطفى عبد الله الغاشي، **صورة الشرق من خلال المعارج المرقية في الرحلة المشرقية**، مصدر سابق. ص 187.

(2) نفسه. ص 188.

موضع يقال له الإكراه، قنطت الناس وكرهوا بعضهم غاية الإكراه، فلو رأيت الناس في قنط من قلة الماء، وعلاهم اللغط»، وفي موضع آخر: «أما الركب المغربي فهو تبع الركب المصري، فإن فض عنه الماء يسرع إليه ويجري، وإن نفد ماؤهم كان للركب اضطراب، ويلحق الجميع قنط وبؤس من الظمأ واكتئاب[1].

2 ـ الظروف البشرية

لا تنحصر الظروف المواكبة للرحلة عند الرافعي في الظروف الطبيعية فقط، بل تمتد إلى الظروف البشرية والوبائية. فبالنسبة إلى الأولى تبرز بشكل واضح في رحلة الرافعي وعلى جميع المستويات كخطر القرصنة إذ كان الرافعي ومن معه يتعرّضون بين الفينة والأخرى لبعض السفن، سفن الأعداء والكفّار حسب اصطلاح الرافعي، خصوصاً في الساحل الجزائري قرب مدينة وهران حيث قصدهم مركبان للأعداء للإيقاع بهم، وقد تكرر الموقف نفسه معهم لاحقاً عند وصولهم إلى جزيرة رودس، الواقعة جنوب بلاد الأناضول، حيث تعرضوا للاصطدام بمراكب الكفار التي كانت محاصرة للبلاد. وهنا يفترق المؤلف عن ولده الحاج أحمد الذي تخلف مع بقية الحجاج برودس بعد أن انتقل والده مع فيض من الحجاج المغاربة إلى سفينة أخرى ومنع ابن الرافعي وآخرون من قبل أصحاب السفينة وأغلظوا عليهم وكانوا من الأتراك.

تحدث الرافعي أيضاً عن ظاهرة اللصوصية ومشكل الطرق اللذين يعكسان ظاهرة انعدام الأمن حتى وإن كان الأمر يتعلق بأداء فريضة كالحج، وقد قدم الرافعي عدة نماذج لهذه الظاهرة نستحضر على سبيل الاستدلال قوله: «كم ضاعت هناك من أموال، وفكت من رقبة، هناك تدهش الفحول من الرجال، وتذهل العقول بين تلك الجبال، فأظهرنا أهبة الحرب عند القدوم وتذرعوا بلامات الحرب سائر الركب خصوصاً وعموماً، لأن المقاطعين والمتعرضين للركب كانوا ناظرين».

والقولة: «. . . اكترى المؤلف مع رفقائه من بعض أهالي الصعيد إبلاً للسفر غير أنهم اختفوا بمجرد حصولهم على المال».

أما الثانية فيتعلق الأمر بوباء الحمّى الذي تعرض له ركب الحاج بسبب التقلبات

---

(1) نفسه. ص 189.

المناخية وتغير الأجواء. وقد وصف انتشار هذا الوباء في مصر بالتحديد في الإسكندرية، يقول الرافعي: «هذا الوباء قد أناخ الإسكندرية ورسا، ورمى بسهمه المصيب وارداً وصادراً مما لا يحصى، وفشا في كل البلاد، وعم ببلواه كل العباد، وتنفس العيش وتكدر ولا محيد للفرار بل تعذر لكنا لجأنا للتسول والطلب من المولى العصمة من الوباء لأنه خير رحيم وبه الهموم تجلا ».

ظروف طريق رحلة الغنامي (الركب البحري)

هاته الطريق التي نقوم باستعراضها والتي مر منها أبو القاسم الغنامي سواء في الشّرق أو خلال عودته إلى المغرب لم تخل من بعض الصعاب، شأنه في ذلك شأن بقية الرحالة المغاربة الذين قاموا برحلاتهم إلى الديار المقدسة، وهي صعوبات عمل الغنامي على تفاديها، وقد احتوت الرحلة نماذج من الصعاب التي يمكن تصنيفها إلى صنفين: ظروف طبيعية وأخرى بشرية.

1 ـ الظروف الطبيعية

من المعلوم أن الماء مورد طبيعي لا يمكن الاستغناء عنه، فهو يشكل أهمّية بالغة في حياة الإنسان والحيوان والنبات، وتزداد ضرورته أثناء تنقل الإنسان في الأسفار والرحلات، إذ إن انعدامه أو قلته قد يعرض الرحالة إلى أخطار ومشاكل، وقد قال الله تعالى عن هذا المورد: (وجعلنا من الماء كل شيء حي)[1].

ولهذا نجد أن المياه كانت من بين أهم المعوقات الطبيعية التي عاقت ركب الحجيج الذي ضم الغنامي، ولقد تكلم هذا الأخير عن هذا العائق خلال ذكره لمناطق وجود الأحسن والأقبح من المياه، فأحياناً كان يوجد ببعض المناطق فإنه لا محالة سيتعرض للعطش والمرض، لهذا يذكر الغنامي الأماكن التي توجد فيها مياه قبيحة والتي يجب الاستعداد لها، فيذكر:

- الموراء (ماؤه قبيح جداً)[2].
- الإكراه (ماؤه أقبح المياه)[3].

(1) سورة الأنبياء، الآية 3.
(2) عبد الرحمن الغنامي، **رحلة القاصدين ورغبة الزائرين**. مصدر سابق. ص 10.
(3) نفسه. ص 10.

- الالزام (ماؤه أقبح المياه)[1].
- عجرود (ماؤه أقبح المياه)[2].

هذا بالإضافة إلى ذكره لبعض الأماكن التي وإن كانت تحتوي على مياه حسنة، إلا أنها تقل في بعض الأوقات لذا فعلى أي حاج أن يستعد لهاته الأماكن بما يلزم من الماء. ومن هاته الأماكن منطقة النبط (ماء حلو جيد يقل في بعض الأوقات)[3]. ومنطقة الوجه (مياه متلفة ما تحت البندر قبيح وما فوق البندر حسن يقل في بعض الأوقات)[4]. وكذلك منطقة سيل عنتر (ماؤه حلو جداً إلا أنه يقل في الغالب)[5].

كما لم يغفل الغنامي عن ذكر مناطق تنعدم فيها المياه كبئر الأركان (لا ماء فيه)[6]. وعش الغراب (لا ماء فيه)[7]. وبهذا نجد أن الغنامي قد أطال الحديث عن مشكل المياه، إذ نراه كلما ذكر مكاناً نزل فيه إلا تحدث عن نوعية المياه الموجودة فيه.

فإلى جانب عامل المياه الذي شكل أهم عائق أمام ركب الحجيج المغربي، الذي ضم في صفوفه أبا القاسم الغنامي، نجد هناك عاملاً طبيعياً آخر لا يقل شأناً عن المياه وهو عامل الرياح التي كانت تهب على السفينة التي كانت تنقلهم في طريق عودتهم إلى المغرب، وهذا ما جعل الغنامي يتخوف من ركوب البحر، إذ يقول (. . . فقلت يا سيدي نخاف منه والمولى جل جلاله يقول واترك البحر. . . الآية)[8]، مما جعله يستشير أهل العلم والدين الذين التقاهم في مسألة ركوب البحر مثل إبراهيم الشعبي وسالم النفزاوي.

ولقد تعرّضت السفينة التي كانت تنقل الغنامي ورفاقه إلى بلاد المغرب لحركات الرياح تارة عنيفة وتارة أقل ضرراً، إذ إنه خلال وجوده بمدينة طنوة عندما أراد زيارة الشيخ أحمد البدوي أهبطه رايس النقيرة في فلوكة فلما اقترب من المدينة تعرض لحركة الريح إذ يقول (. . . وتحرك ريح من ناحية الغرب وكثر وردنا الرايس للمركب..)[9]. كما أنه خلال وجوده

(1) نفسه. ص 11.
(2) نفسه.
(3) نفسه. ص 10.
(4) نفسه. ص 11.
(5) نفسه.
(6) نفسه. ص 10.
(7) نفسه. ص 11.
(8) نفسه. ص 14.
(9) نفسه. ص 16.

بمدينة الرشيد وأراد الذهاب إلى الإسكندرية تعرضت السفينة مرة أخرى لحركة الرياح، ويصف لنا الغنامي ذلك المشهد إذ يقول: (فلما وصلت السفينة إلى فم البغار وانتهى بحر النيل واختلط مع البحر المحيط المالح صارت النقيرة تدور كدوران الدولب فارتهبت الناس خوفاً من البحر)[1]. والملاحظ أن هاته الرياح كانت تسبب لهؤلاء الحجاج في المبيت ليالي في مناطق، كما هو الشأن عندما اقتربوا من مرسى الجربة وهبت عليهم الريح. (وعندما قربنا للمرسى تحرك ريح من ناحية الغرب وذهب بنا إلى البحر وبقينا هناك نتردد يميناً وشمالاً قريباً من المرصى مدة من ثمانية أيام)[2]. كذلك الشأن عندما ركبوا للسفر إلى مدينة سوسة فيقول الغنامي: (وركبنا البحر وسافرنا لمدينة سوسة وبتنا تلك الليلة مسافرين وغدا غل علينا الريح وبقينا هناك بموضع يسمى برج اخديجة نحو اثني عشر يوماً)[3]، وتعرضوا للمآل نفسه عندما اكتشفوا جزيرة المنشا إذ يقول الغنامي (كشفنا جزيرة المنشا وغل علينا الريح وبقينا بها يوم وليلة..)[4].

وهذا مجمل ما ذكره لنا الغنامي في رحلته عن الظروف الطبيعية التي عاقت الركب المغربي الذي كان من ضمنه، يبقى التساؤل عن الظروف البشرية التي ساهمت بدورها في إعاقة الركب خلال مسيرته.

2 ـ الظروف البشرية

فضلاً عن هاته الظروف الطبيعية واجه الغنامي ورفاقه ظروفاً من نوع آخر أثناء طريق عودتهم إلى بلادهم وتمثلت في ظروف بشرية، إذ إنه بمجرد وصولهم إلى مرسى الإسكندرية ونزولهم بالمرسى تعرضوا إلى مضايقات اليهود (أتى إلينا اليهود يفتشون حوائجنا وما عندنا يريدون أن يقبضوا ثمناً معلوماً يسموه بالمكمري فمنعت اليهود من ذلك فأتى إلينا بواحد من الترك يقال له جنب صاحب المخزن فأخذ حوائجي ومكنهم من اليهود وداخلهم بمخزن معد للسلاح فبقوا عنده ثلاث أيام)[5]. وبقي الغنامي على هاته الحالة حتى أقدم إلى مفتي الإسكندرية الذي أشفق من حاله (فقال لي لا تنجو من هذا الظالم إلا إذا قلنا له هذا رجل تقي

(1) نفسه. ص 17.
(2) نفسه. ص 21.
(3) نفسه. ص 22.
(4) نفسه. ص 24.
(5) نفسه. ص 17.

حكيم والله إن لم تعط له حوائجه حتى يقع به أمر سماوي)[1]، فأعطاه حوائجه ولم يقبضوا منه شيئاً.

بالإضافة إلى أنه عندما نزل الركب بمكان يسمّى الوجه وقع نزاع بين المغاربة والأتراك إذ يقول الغنامي: (وتنازعوا مع أصحابنا أهل المغرب ومنعوهم من الماء وبقي الركب ساعة زمانية يروح من قلة الماء ثم بعد ذلك تركوهم سقوا بهائمهم ورفعوا من الماء الطيب ما يحتاجون إليه)[2]. كما تنازعوا مع نصارى عند اقترابهم من المغرب (وخرج مركبان صغيران وقصدنا وخفنا منهما كثيراً)[3].

إلى جانب هاته الصعوبات كانت هناك عوائق ليست بالطبيعية ولا بالبشرية متجسّدة في غلاء المعيشة في بعض المناطق التي حل بها الركب كما هو الشأن بمنطقة جربة (فوجدناها غالية الأسعار قحطة لم ينزل بها المطر قط في هذه السنة المذكورة البر يساوي خمسة وعشرين ريالاً من الوسق)[4]. رغم كل هاته المعوقات التي تجشّمها الركب كيفما كانت نوعيتها سواء طبيعية أو بشرية فقد واصل الركب مسيرته حتى وصل إلى بلاد المغرب سالماً.

ظروف طريق رحلة ابن عثمان المكناسي (طريق الركب البحري ـ البري)

1 ـ الظروف الطبيعية

انطلقت المرحلة من الرباط في فصل الشتاء وبالضبط في شهر رجب من سنة 1200هـ-1785م، في اتجاه مدينة تطوان قصد الانطلاقة من بحرها، إلا أن هياج البحر الذي تواصل عشرات الأيام حال دون وصول السفينة إلى شاطئ تطوان، فقد كان الجو مطيراً والرياح القوية تزيد من حدة عاصفة جو المدينة، وقد ظل الركب في تطوان أربعة أشهر ونصف الشهر، وقد كانت الظروف الطبيعية غير مؤاتية تماماً، فحتى التنقل يصعب بسبب الطين والوحل، وفي ظل هذه الظروف سيتوجه الركب إلى مدينة طنجة فمكث بها شهراً ونصف الشهر حتى وصل المركب الذي بعثه ملك إسبانيا الذي سيوصل السفارة إلى قرطاجنة، وبالفعل وبعد ثلاثة أيام على سطح البحر وصل الركب إلى قرطاجنة دون متاعب

---

(1) نفسه.
(2) نفسه. ص 11.
(3) نفسه. ص 24.
(4) نفسه. ص 21.

بحرية، فتم أخذ السفينة الأخرى وانطلقت السّفارة من قرطاجنة، إلا أن الرياح كانت غير موافقة، مما كان يصعب معه الاتجاه نحو الشرق، فظلت السفينة الكبيرة تتردّد في عرض البحر أكثر من شهر، وطبيعي أن تكون متاعب جمة قد ألحقت بالركاب، وفعلاً فقد أثر كل هذا في المسافرين، حيث نفد ماء الشرب، واضطر إلى شرب ماء البحر ومرض الكثير منهم، فاضطرت السفينة إلى الرسو في مرسى بصقلية: سرقوزة للتزود بالماء. وقد كان فصل الصيف في بدايته. وبعد تغير الرياح، حيث أصبحت غربية توافقت مع اتجاه الرحلة نحو الشّرق قطعت السفينة مساحة كبيرة حتى جزر برا الترك وهي تلك الجزر المنتشرة بين شبه جزيرة الأناضول واليونان، في هذه المنطقة البحرية بالضبط هبت ريح غير موافقة، فظلت السفينة تغالبها يميناً وشمالاً في اتجاه بوغاز القسطنطينية، وقد وصفه ابن عثمان أن به تياراً قوياً يمر من ذلك الموضع أسرع ما يكون من الأودية، وإن لم تكن رياح تساعد على المرور عكس اتجاه جريان الماء تظل السفن هناك أياماً عديدة، وللإشارة فإن هذه الظاهرة الطبيعية القوية ليست موقتة بل لا تزال حتى الآن.

2 ـ الظروف البشرية

من الناحية البشرية ما بين الرباط وتطوان كانت الظروف عادية جداً، ولا يذكر أي شيء يتعلق بعرقلة السفارة، وطوال مدة الإقامة بتطوان أرسل السلطان سيدي محمد بن عبد الله محمد الزوين كي يخبر السفارة بالتوجه إلى طنجة، فنزلوا عند قائدها محمد بن عبد الملك نحو شهر ونصف الشهر، بعد ذلك توجهوا إلى قرطاجنة ثم إلى صقلية وبالضبط إلى سرقوزة، وقد نعت ابن عثمان أهلها بأنهم أهل بشاشة وطلاقة وانبساط، كون الأهالي استدعوا رجال السفينة للنزول إلى بلادهم فأقاموا لهم احتفالاً راقصاً عندما نزلوا للتزود بالماء، ونساء هذه الجزيرة أو أقله هذه المدينة جميلات بارعات في الرقص والغناء بطريقة رومانسية.

ولما دخلوا القسطنطينية استقبلهم أعيان الدولة وأهل البلد فخصّصوا لهم دار إقامة فخمة وأعطوهم من العطور واللباس.

3 ـ الظروف الطبيعية والبشرية للمرحلة الثانية (تركيا ـ الشام)

الظروف الطبيعية

تعتبر هذه المرحلة من الناحية المظهرية مرحلة غنية ومتنوعة طبيعياً ذات خضرة دائمة ومياه جارية، وقد تميزت بدايتها باختيار الركب لخليج عرضه ستون ميلاً وهو مسمّى بالذيل

وكأنه ذيل البحر، ومن تفادى قطعه فعليه بثلاثة أيام من السير، وهنا يظهر أهمّية اجتيازه بالسفن. وهذه المرحلة وما تحتويه من تنوع تضاريس مهم، فهي تارة جبال وعرة ممتدة في كل الأنحاء، تتخللها أنهار منعرجة وجارية المياه، وتارة بساتين غناء تلتفت حول القرى وهي غالباً ما تتكون من أشجار التوت.

ونلمس كذلك التنوع الجيولوجي، فيذكر ابن عثمان مدينة مشهورة بالرخام في مقابل أخريات تتموضع على أراضٍ مختلفة الأتربة والحجارة.

وإنه من الواضح أن هذا التنوع هو تنوع شامل وعام حيث المناخ الرطب الذي يحدث أمطاراً غزيرة وثلوجاً على قمم الجبال، وتارة تسقط على الأراضي المنبسطة، وهنا نلمس أهمّية المنطقة في استقبالها لكميات هائلة جداً من التساقطات تجعلها مؤهلة جداً كي تقيم جميع أنواع الأنشطة الزراعية والرعوية المسقية منها وغير المسقية.

أما فيما يخص التضاريس، فابن عثمان يعطينا انطباعاً واضحاً في تنوعها، حيث يصف تارة صعود الركب وانحداره وتارة أخرى اجتيازهم للأودية الكثيرة على القناطر الضخمة.

إلا أنه وصف لنا بعض المناطق الباردة جداً، هذه البرودة أثرت في الغطاء النباتي بالمنطقة حيث وصف لنا نباتها بأنه ضعيف ولونه ليس أخضر تماماً، إلا أنه على العموم مناخ يجعل المجال فسيحاً أمام انتشار الغابات، لأن أشجارها من النوع الذي يتأقلم مع شدة البرودة ويطنب ابن عثمان في وصف الأنهار وخضرة الحقول والمياه العذبة وكثرة القناطر.

وكانت تتخلل هذه الفضاءات الخضراء مساحات كبيرة من الأراضي القاحلة المحجرة والكثيرة الغبار الصعبة التنقل بين فجاج الجبال والممرات الضيقة، خصوصاً في المطاف الأخير من الرحلة في المرحلة التركية، وهو مطاف أصعب وأشق المطافات لصعوبة المنطقة وضيق ممراتها وانعراجاتها الملأى بالحجارة، فقد كان الركب يقطع هذه الممرات ليلاً بالمشاعل، وقد أشار ابن عثمان أنه في هذه المناطق، قد يكون سقطت بعض الإبل.

أما في منطقة أنطاكية فالأرض كما يشير ابن عثمان صالحة للزراعة بسبب انبساطها وكثرة بساتينها وأوديتها العذبة خصوصاً وادي العاصي، وقد سمع الناس هناك أن اعتقادهم بشأن هذا الواد أنه ينبع من النيل، لكن صاحبنا هذا يعود ليقول إنه لا أصل لذلك، ويشير ابن عثمان إلى الزلزال الذي ضرب المنطقة، والذي لا يزال أثره على الجدران، أضف إلى ذلك القحط الذي أصابها في السنين الأخيرة والوباء الذي انتشر هناك، لأنهم يقول ـ ابن عثمان ـ

وجدوا «الزرع لازال في سنبله»[1] لقلة من يحصده من الرجال لأن جلهم قد هلكوا بالوباء. وهذه المنطقة تشتهر كذلك بأشجار الزيتون، ولا عجب في ذلك مادام الفضاء فضاء متوسطي المناخ والتضاريس، ولمحمد المكناسي حس جغرافي بيِّن في الوصف والرسم خصوصاً عندما شبه قلعة المضيق على وادي العاصي بأكادير المغربية، وقد اكتسب هذا بكثرة تجواله، ودقة مقارنته، ونهر العاصي هذا يعتبر الشّريان الرئيسي في حياة السكان بهذه المناطق حيث يعتبر المصدر الأساسي للمياه بهذه المدن والقرى، حيث تقيم على ضفافه دواليب كثيرة لاستخراج المياه كما يعتبر المنشط الأساسي للمزروعات المنتشرة حوله، ويعرف كذلك بنهر الميامين، وتنتشر بعض المغروسات في هذه المنطقة كأشجار المشمش على ضاحية مدينة حماة وهو ما يعرف بالمشمش الحمدي(حماة) وإلى جانب قرية رستن كذلك المزروعات الوفيرة ورستن هذه هي آخر منطقة في المرحلة التركية.

الظروف البشرية

أبرز إشارة بشرية في هذه المرحلة وأولها هي وجود رعايا نصارى في إحدى القرى وهم تحت حكم السلطان عبد الحميد، ويذكر ابن عثمان عدة بلدان وقرى مشهورة تتوفر على خدمات خاصة مقابل أجرة تدفع لأهل الخدمة. وقد تضمّن سرد ابن عثمان قرية أهلها رحل وهي قرية بياض كوري أو المدشر الأبيض، على شاكلة سكان ضفاف الصحراء.

وقد تعرض الركب لمحاولة السطو من طرف أحد كبار اللصوص الذي يستولي على منطقة جبلية وعرة. كل من مر بها إلا عليه أن يدفع مقابل سلامته ومروره. ولصعوبة هذه المنطقة من الناحية التضاريسية كانت لا تطالها يد السلطة. (وهي مقابل المصطلح الذي نجده في المغرب الأقصى بلاد السيبة عكس بلاد المخزن). ومعقل هذا اللص هو كارو طاغي أو جبل الكفار. ولما لم يقدر عليه السلطان جعله وزيراً على تلك المنطقة، وهذا أمر كان يتشاءم منه الأهالي نظراً لما يلحق بهم من ضرر لكثرة الجباية والنهب، وقد بعث السلطان مع الركب الذي فيه ابن عثمان الآلات التي يحتاج إليها هذا الرجل اللص كي يسهر على تجميل تلك الممرات التي يمر منها الحجاج، وفي المناطق المقابلة ينتشر أصحابه لقبض الأموال تحت غطاء تهنئة الحجاج بسلامتهم بقطع تلك الأشواط السالفة. وبعد هذه الأشواط كذلك هناك أقوام يعترضون الركب، يسألون ويأخذون ما تحمله الجمال غصباً

(1) ابن عثمان المكناسي، **إحراز المعلي** ...، مصدر سابق. ص 107.

وهذه مناطق أيضاً لا تطالها يد السلطة لصعوبة تضاريسها حيث يجعلها قطاع الطرق واللصوص معاقل محصنة.

ويشير ابن عثمان إلى منطقة أنطاكية وما حولها إذ كانت تعاني جور الحكام الذين يتحكمون فيها، وذلك بشهادة سكان المنطقة، وهو ما يخلق استياء عاماً وتذمراً شديداً من سلطة اليد الحديدية.

وقد أشار ابن عثمان إلى أن منطقة وادي العاصي كانت تعرف اعتراضاً على تعيين عامل جديد بعثه السلطان، فمنعوه من الدخول إليهم نظراً إلى جور وظلم العامل السابق، لا خروجاً على الطاعة، وهذه حال جل المناطق التي مر بها الركب.

4 ــ الظروف الطبيعية والبشرية للمرحلة الشامية الحجازية

الظروف الطبيعية

تعتبر مدينة حمص من أشهر مدن الشام، وهي مدينة مشهورة بحمص الخضراء، تقع على وادي العاصي الذي أضفى عليها تلك الحلة الخضراء ببساتين مختلفة الفواكه، وهي توجد بين حماة ودمشق، ويزعم البعض أنها مدينة أنشأها بنو مروان، ويعتبرها آخرون أنها أنشئت من طرف حمص بن الهرمز، ولا ندري من هذه الشخصية بالضبط؟ أما مدينة دمشق أو المدينة العظيمة كما سمّاها صاحبها مؤسسة على أرض منبسطة كثيرة المياه والبساتين لجودة تربتها وخصوبتها، إلا أنه في المقابل توجد أراضٍ جدباء صحراوية كثيرة الحجارة، وهذا مظهر آخر من مظاهر التنوع الجغرافي بالمنطقة كمنطقة الطنمين القاحلة. أضف إلى ذلك واد النسور الذي يشير ابن عثمان إلى أنه لا يوجد به أي واد، هو فقط اسم المنطقة وهي منخفضة ممتدة على مساحة لا بأس بها، وهذه المنطقة بصفة عامة قليلة المياه بالمقارنة بالمراحل السالفة، حيث نجد قرية قطرانة وعنزة وهما تتموضعان على حافة برك مائية تتجمع وقت الأمطار، وهذا ما يعطينا ذلك الانطباع بموسمية الجريان في هذه المنطقة، ورغم ذلك فهي منطقة كثيرة الخضرة (قرية معان) والبساتين والعيون.

أما في البادية الحجازية فهي من الناحية الطبيعية والمناخية منطقة قاسية من حيث الحرارة وانتشار الكتل الرملية والحجارة، نلمس ذلك انطلاقاً من إشارة ابن عثمان إلى سهل رملي كثير الحرارة قبل وصوله إلى منطقة المدورة، ورغم ما أشرنا إليه فإن المخزون المائي بالمنطقة مهم جداً ويتمثل في المياه الجوفية التي حفر عليها الركب، بشيء قليل فتزودوا منه بالماء، وهي بلدة معروفة لدى الحجاج والركب المتوجه نحو الجنوب.

أما منطقة ذات حج فماؤها رائحته كريهة، ولا يشرح ابن عثمان لماذا؟ أو ما السبب في ذلك؟

وانطلاقاً من هذه المناطق لاشك أننا لن نتعرض لأية بقعة مثلما سبق، لأن الأمر يتعلق بالطبيعة الصحراوية، مثل منطقة القاع الخالية من النبات والعديمة المياه ذات الحرارة المرتفعة، ولا عجب في كون الركب أثناء هذه المرحلة بدأ ينتقل ليلاً تفادياً لحر الشمس، إلا أن مدينة مدائن صالح تكثر من ذاك المنظر الصحراوي حيث يصفها ابن عثمان بأنها كثيرة العيون والآبار، ويشير إلى جبالها الوعرة. وليس ببعيد عن المنطقة هاته تقع قلعة هدية التي ماؤها يحفر عليه بمقدار ذراع. وهو ليس عذباً ربما لكونه مالحاً لأن الجغرافيا المعاصرة تنعت هذه المناطق بكون فرشاتها المائية مالحة. وهذه المنطقة كان الركب يعاني كثرة حجارتها ووعورة التنقل بين جبالها كموضع الشهداء الكثير الحجارة والحر.

وتعتبر قرية الجديدة التي توجد بين المدينة ومكة من أغنى القرى من حيث المياه العذبة حيث تقوم هذه القرية على عين دائمة الجريان، ما عدا هذه، فالمنطقة كلها عروق ورقوق شديدة الحر عديمة المياه، ولا عجب في ذلك ما دمنا أمام أرض صحراوية.

الظروف البشرية

في هذه المرحلة اهتم ابن عثمان بزيارة المدافن والضرائح انطلاقاً من حمص التي تحتضن تربتها ـ كما صرح هو ـ ضرائح العديد من الصّحابة كخالد بن الوليد. واهتمام ابن عثمان في هذه المرحلة بالضرائح والمشايخ هو انعكاس طبيعي لثقافته الدينية، التي تتفوق على جوانب أخرى من ثقافته. وهنا يسرد لنا التقاءه أحد مشايخ بلدة الصالحية، وهو حفيد الشيخ عبد الغني النابلسي سعد الدين الحنفي، وحمد الدمشقي وغيرهما كثيرون.

وهذه المرحلة البشرية لم يعطنا ابن عثمان تلك الملامح السياسية التي سبق وأن أشار إليها؛ بل انغمس في الجانب الروحي والديني.

أما المنطقة الحجازية، فبعض ممراتها الوعرة والشديدة الحرارة ملجأ لقطاع الطرق، وهذا ما يفسّر وقوف العسكر في جنبات هذه الممرات، حتى يمر الركب دون تعرضه للسطو، وقد اضطر الركب غير مرة إلى تغيير الطريق وتبديلها بأخرى تفادياً لبعض مواضع النهب وأهل السرقة. وفي ظل هذه الظروف الصّعبة مناخياً تنتشر بعض الأوبئة بسرعة كبيرة حيث شاهد ابن عثمان حوالى 175 من الجثث مرمية على الطرقات خصوصاً في منطقة هدية، وهذه هي حال جل بلاد الحجاز.

ويذكر ابن عثمان أنه شاهد قرية الجديدة وهي مخربة من قبل شريف مكة سرور، والسبب في ذلك يقول: «فساد أهلها وتعرض سبيل الحجاج»، وبعد ذلك بمراحل يلتقي ركب ابن عثمان الركب المصري الذي يحتضن حجاجاً مغاربة ناولوا ابن عثمان مكاتب من قبل السلطان ولا يصرح بما فحواها، فالتقى ابن السلطان المغربي المولى يزيد الذي كان في عداد الركب المصري. وبعد قضائه مناسك الحج بمكة المكرمة يرجع ابن عثمان إلى الشام، حيث زار بيت المقدس والمدافن التي تتضارب الآراء حول أصحابها ثم اتجه صاحبنا الحاج محمد ابن عثمان المكناسي إلى مدينة عكا حيث يستعد للرحيل إلى المغرب.

وقد أشار ابن عثمان أثناء وجوده في القدس إلى أن أهل القدس محبون لأهل العلم، وهم أهل كرم وبشاشة وأخلاق حسنة. ويشير صاحبنا إلى أن بلدة سنجيل الواقعة بين القدس وعكا أهلها كثيرو التشكي من الوزراء والولاة الذين يولون أمرهم بسبب الخراج والإتاوات للنصارى لاستنزاف أهل الإسلام.

5 ـ الظروف الطبيعية والبشرية للمرحلة الأخيرة: عكا - المغرب (مرحلة العودة)

الظروف الطبيعية

ومن مرحلة العودة هذه ينطلق ابن عثمان من مدينة عكا السّاحلية على البحر الأبيض المتوسط حيث انطلق نحو قبرص دون مشاكل طبيعية، وظل فيها يومين، وقبرص جزيرة كبيرة خصبة يقول ابن عثمان إنها كثيرة الرخاء، ثم أبحروا في اتجاه مرسيليا إلا أن هياج البحر وعواصفه حالا دون ذلك مما دفعه للاتفاق مع رئيس المركب للتوجه بهم إلى تونس. وهذا رسو اضطراري لأن الناس كانوا قد أوشكوا على الهلاك.

ومدينة تونس قائمة على أرض منبسطة كثيرة أشجار الزيتون، بها معاصر لهذا الغرض. ولا تخفى علينا طبيعة الشمال الإفريقي المتنّوعة، إلا أن الحاج محمد بن عثمان المكناسي في هذه المرحلة الأخيرة لا يشير إلى أي شيء يفيدنا إغناء لهذا العنصر ربما لأنه طال به الشوق إلى العودة وأشار فقط إلى مرورهم بالمنطقة، وهي ممرات جبلية اسمها يدل على ضيقها وهي فجاج وعرة وعميقة، كما تفادى الركب الدخول إلى مدينة الجزائر بسبب الوباء الذي ظل يحصد عشرات الأرواح يومياً، ومنها اتجه الركب إلى تلمسان فوجدة ودخوله المغرب.

الظروف البشرية

في مدينة عكة استقبل الركب من طرف أميرها أحمد باشا الجزّار بحفاوة بالغة، وجزيرة قبرص هي الأخرى لا تخرج عن نطاق الاستبداد الذي يشكله ويمارسه ولاة وعمال العثمانيين مما جعل الأهالي يشتكون أمرهم للسفير المغربي ابن عثمان وهذه صورة أخرى غير مغايرة للصور التي عهدناها في كل المراحل.

أما تونس فقد استقبل أهل البلد الركب المغربي بحفاوة معتادة، وبعد ستة أيام من الإقامة استدعاهم أمير البلاد لملاقاتهم والترحيب بهم، وبعد ذلك لم يخرج المكناسي على عادته في التقائه مشايخ تونس وزيارة ضرائحها، حيث التقى أحمد بن عبد الله السوسي الذي استدعاه مراراً إلى منزله وربطته به مودة متينة. كما استدعى أحمد بن عروس المغربي التونسي الذي يعرف عنه الكثير من الكرامات من بينها نزول طيور جارحة فوق يديه كي تأكل مما يعطيها، أما الضرائح فقد زارها صاحبنا على وجه السّرعة كضريح أبي الحسن الشاذلي. وقد مر الركب على عدة قرى كلها كانت تستقبلهم بحفاوة وترحاب خصوصاً بلدة تستر التي جل أهلها منحدرون من الأندلس، حيث بدأ يسرد لهم أوصاف وأسماء بلدات الأندلس (غرناطة ـ إشبيلية. . .) فسروا كثيراً عندما سمعوا بمناطقهم الأصلية، لأنه بحديثه هذا أثار في نفوسهم حنيناً قوياً إلى الفردوس المفقود.

وبعد هذا بدأ ابن عثمان بذكر بعض المناطق دون صعوبة، وهذا شيء طبيعي حيث كان ابن عثمان محكوماً بهاجس الوصول السّريع إلى الأهل والأحباب، فقد أشار ابن عثمان إلى أهل البيبان أنهم أهل رياء وفساد نظراً إلى الفوضى التي ينشرونها للمارة على هذه الطريق، وهذا ما جعل الركب يمر بحماية العسكر. وعند وصوله إلى مدينة الجزائر لم يدخلها كما سبقت الإشارة (الوباء) فاكتفى بزيارة بعض الضرائح كعبد الرحمن الثعالبي وهذه عادة المكناسي التي لا تفوته. ثم وصل إلى تلمسان التي وجدها مخربة وأهلها ضعفاء الحال، وهذه إشارة إلى الحكم غير العادل. حيث أشار أن حاكم تلمسان كان يعترض طريق الحجّاج ويأخذ منهم وينهبهم وكأنه يحميهم. وفي الأخير يصل الركب إلى وجدة ثم فاس. وبعد وصول ابن عثمان إلى المغرب وبعد راحة قصيرة بين الأهل والأحباب، بعث ابن عثمان مرةً أخرى مع مجموعة من الأسرى نحو الجزائر كي يسلم الأسارى إلى حاكم الجزائر بعد تسليمهم من طرف ملك إسبانيا إلى سلطان المغرب محمد بن عبد الله. وتعتبر هذه البعثة الأخيرة على عهد محمد بن عبد الله.

يتضح إذن من خلال هذه النماذج التي تم عرضها أن الرحالة المغاربة كانوا يواجهون مشاكل ومصاعب شتّى في طريقهم إلى الحج أو السّفارة، ويمكن تلخيص هذه الظروف كالتالي:

- ظروف الطريق البري: ويتحكم فيها عاملان:

- **الظرف الطبيعي**: والمتمثل في مشكل الماء والتعرض للرياح والعواصف، وكثرة الحرارة، والأمطار مما يسبّب الوحل. بالإضافة إلى مشاكل الوديان والأنهار والمرتفعات... إلخ.
- **الظرف البشري**: والمتمثل في مشكل اللصوصية والصّعاليك، وسوء المعاملة في بعض القرى أو من طرف بعض الأفراد، بالإضافة إلى مشكل الأمن.

- ظروف الطريق البحري: ويتحكم فيها أيضاً عاملان:

- **الظرف الطبيعي**: والمتمثل أساساً في الرياح القوية، والأمواج والعواصف البحرية.
- **الظرف البشري والأمني**: والمتمثل أساساً في: مشكل مواقيت انطلاق السفن، وعدم تعوّد ركوب البحر مما يسبّب الخوف، والخوف من سفن الأعداء والقراصنة. هذا بالإضافة إلى المعاملة السيئة في بعض الموانئ أو من طرف بعض ربابنة السفن والعاملين بها.. إلخ.

البـاب الثالـث

الشرق العثماني من خلال الرحلات المغربية خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر

تقديم

تؤكد نصوص الرحلات التي تمت دراستها أن الرّحالة المغاربة الذين زاروا الشّرق العثماني خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر تركزت زياراتهم على المحاور التالية بحسب ما أولوه من أهمّية نسبية لكل منها:

- الحجاز؛
- مصر؛
- القسطنطينية / إسطنبول؛
- الشّام وفلسطين.

فبالنسبة إلى محور الحجاز فإنه شكل الهدف الأساسي لجميع الرحالة، ولذلك فإن حضور هذه المنطقة في نصوص الرحلات المغربية يظل قوياً حتى أن تلك الرحلات سمّيت باسمه: أي «الرحلات الحجازية». وعلى هذا الأساس، وبحكم أن هذه المنطقة خاضعة للدولة العثمانية، وبحكم أيضاً العدد الكبير من الرحّالة الذين زاروها وسجلوا مشاهداتهم عنها فإنها تفرض نفسها بقوة كمحور أساسي/ أول.

أما بالنسبة إلى محور مصر، وبحكم موقعه على طريق الركب الحاج المغربي، ومركزه الثقافي والعلمي بالنسبة إلى الرحالة المغاربة، ومركزية مصر في الدولة العثمانية، فإن الرحلة لم تكن تتم دون النزول بها. ولذلك فإن حضورها يظل قوياً أيضاً، إذ حرص الرحّالة المغاربة على تدوين مذكراتهم بها ومشاهداتهم فيها. كما أن تعلق الرحّالة المغاربة بالديار المصرية بعد الحجاز تعكسه نصوص الرحلات المغربية، بحيث يمكن اعتبارها المحور الثاني بعد الحجاز.

وبناءً على هذه الاعتبارات، فإن محوري (الحجاز ومصر) يستحوذان على الحصة الكبرى في مضامين الرحلات المغربية.

أما بالنسبة إلى محور إسطنبول، فإن الرحلة السّفارية إلى العاصمة العثمانية لكل من ابن عثمان المكناسي وأبي القاسم الزياني خلال القرن الثاني عشر الهجري/ الثامن عشر الميلادي قد وفرت المادة الأساسية حول هذا المحور من خلال المشاهدات والملاحظات التي دوناها عن دولة الخلافة، أو بمعنى آخر كيف عمل الرحّالة المغاربة على إعادة إنتاج صورة الدولة العثمانية من خلال ما شاهدوه عنها عند زيارتهم لها؟ وبناءً على ذلك فإن الاعتماد على ما أورده الرحالتان معاً يبقى أهم السّبل للمعرفة المغربية عن الدولة العثمانية.

أما فيما يتعلق بمحور الشّام وفلسطين، فقد حظيا بزيارة بعض الرحّالة المغاربة وتحديداً أبي سالم العياشي وابن عثمان المكناسي وأبي القاسم الزياني، وهو ما وفّر لنا معطيات مهمة عن هذا الجزء من الدولة العثمانية، على الرغم من كون تلك المعطيات لا تقدم صورةً شاملةً عن هذه المناطق. وتأسيساً على كل هذه الملاحظات، فإن النصوص المعتمدة في هذه الدراسة هي بالأساس الرحلات الحجازية، بمعنى أن الهدف منها - قبل كل شيء - هو أداء فريضة الحج، الشيء الذي يدفعنا إلى الاستنتاج أن الشّرق بالنسبة إلى هؤلاء الرحالة له قيمة روحية بالدرجة الأولى، ثم قيمة معرفية بالدرجة الثانية. في حين يتم تغييب الشّرق كقيمة سياسية (دولة) عند جميع الرحّالة باستثناء ابن عثمان المكناسي وأبي القاسم الزياني، والعياشي إلى حدّ ما، خصوصاً وأن هؤلاء الرحالة هم شيوخ وعلماء ومتصوّفة وزعماء زوايا. الشيء الذي يؤثر لاشك في كل ما ينقلونه إلينا عن الشّرق. ونتيجةً لذلك، لم تتضمّن الرحلات الحجازية حديثاً عن الدولة العثمانية كفضاء سياسي بمؤسساته ونظمه وعاداته وتقاليده بقدر ما تحدّثت عن مناسك الحج والمزارات والعلم والعلماء والإجازات... الخ، مع بعض الإشارات السّريعة إلى بعض ما يتصل بما هو اجتماعي وثقافي وعمراني وحتى سياسي في بعض الأحيان. وعلى الرغم من تغييب الرحلات الحجازية للدولة العثمانية، فإن المجال الذي تمت فيه تلك الرحلات، والمشاهد التي تم استعراضها فيها هو فضاء عثماني، أو بعبارة أخرى «شرق عثماني» أي إن هويته السياسية هي حكم بني عثمان أو الدولة العثمانية.

إذن فما هي الصورة التي أنتجها الرحالة المغاربة عن الشّرق العثماني خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر؟

الفصل الأول

الحـــجـــاز

الأحوال السياسية والإدارية لبلاد الحجاز

نشير في البداية إلى أن المعلومات التي يقدّمها الرحالة المغاربة عن هذا الجانب هي إلى حد ما ضعيفة، إذ لم يول الرحالة المغاربة اهتماماً كبيراً للأحوال السياسية والإدارية لهذه المنطقة. فقد انصب اهتمامهم على أداء مناسك الحج وزيارة المسجد النبوي ولقاء العلماء والمشايخ. وعلى الرغم من ذلك فقد أشار بعض الرحالة بشكل مقتضب وسريع إلى جوانب مرتبطة بهذا الموضوع، سواء تعلق الأمر بالقرن السابع عشر أو القرن الثامن عشر، وهو ما يسمح بتكوين صورة نسبية عن الأحوال السياسية والإدارية لبلاد الحجاز.

وقد كانت الدولة العثمانية قد ورثت من المماليك بمصر مهمّة حماية البحر الأحمر من التدخل البرتغالي. وبالنظر إلى قرب المنطقة لمصر، فإن حكامها سواء من المماليك أو العثمانيين سارعوا إلى السّيطرة على السّاحل الغربي للبحر الأحمر، خصوصاً وأن البرتغال عند وجودها في المحيط الهندي كانت قد حرصت على تأسيس مراكزها على كل من السّاحل الشرقي لإفريقيا والسّاحل الغربي للهند، وذلك على حساب التّجار العرب الذين اشتغلوا بالتجارة مع تلك المناطق. وبناءً على ذلك اعتبرت الدراسات التاريخية أن وصول البرتغاليين إلى المحيط الهندي شكل عاملاً قوياً لاستعجال العثمانيين فتح الحجاز واليمن[1]. وبناءً على ذلك خضعت بلاد الحجاز للعثمانيين مباشرةً بعد انهيار سلطة المماليك في مصر وخضوعها للسلطان سليم الأول. وقد أقدم هذا السلطان عند وجوده بمصر على تعيين أبانمي بركات الثاني بن محمد شريف مكة، كما أنشأ سنجقية عثمانية في جدة أطلق عليها العثمانيون اسم

(1) عمر عبد العزيز عمر، **تاريخ المشرق العربي**، (1516– 1916)، دار النهضة العربية، بيروت 1985. ص 95.

«ولاية الحبش»، وعين عليها حاكماً عثمانياً يدعى حسن الرومي الذي كان مرتبطاً بوالي مصر خايربك[1].

وخلال النصف الأول من القرن السابع عشر، كان الضعف قد بدأ يتسلل إلى هياكل الدولة العثمانية وبعض ولاياتها وخصوصاً مصر، وهو ما أدى إلى ضعف سلطة ولاة العثمانيين بمصر، وهو ما كان له التأثير المباشر في مصر والحجاز أيضاً.

فاهتمام العثمانيين بالحجاز كان من السّمات التي حافظ عليها كل السّلاطين بالنظر إلى احتوائه على الأماكن المقدّسة الإسلامية، فقد أعفته الدولة العثمانية من أداء الضّرائب، بل أقر له سليم الأول ثلث ما كان يجيء من مصر، كما أوقف خراج اليونان عند فتحه على الحرمين الشّريفين. كما تذكر بعض الدراسات بأن السّلطان سليم كان قد أعفى سكان الحجاز من التجنيد، وأبقت الدولة على الحكم الذاتي المتمثل في نظام الشّرافة، وكل ما كانت تفعله أن ترسل فرماناً يمدّد اختصاصات وواجبات الشّريف الجديد عند تعيينه. وكان أمير مكة المكرمة يتمتّع في التشريفات بأسمى مقام في صف «الصدر الأعظم» في إسطنبول وترتب له العطايا من قبل السلطان[2].

إلا أن الوضع السياسي بالحجاز سوف يهتزّ بسبب صراع أبناء الشّريف على منصب، وهو ما كان له التأثير الخطير في الوضع العام ببلاد الحجاز، وهو ما انتبه إليه العياشي أثناء رحلته فسجل بعض تجلياته الخطيرة.

أ - التقسيم والفساد الإداريان

لقد كانت منطقة الحجاز ولايةً عثمانيةً تابعةً للسلطة المركزية بإسطنبول، إلا أنه كان هناك تقسيم إداري على مستوى الولاية الحجازية بين إمارة مكة المكرمة وإمارة المدينة، حيث

---

(1) لقد ساهمت بعض العوامل في ترسيخ نفوذ مصر على الحجاز تحدّدها بعض الدراسات التاريخية في :

1 ـ كان الحجاز من الناحية الاستراتيجية منطقة حيوية بالنسبة إلى مصر على الصعيدين الدفاعي والهجومي.

2 ـ كانت مصر مركزاً لقوافل الحج التي تكفلت الحكومة المصرية بحراستها.

3 ـ إرسال كسوة الكعبة بالإضافة إلى وجود الأوقاف المحبوسة على فقراء مكة والمدينة وعلى الحرمين الشّريفين. نفسه. ص 97.

(2) المرسي أحمد الصفاقسي : الدولة العثمانية والولايات العربية، **مجلة الدارة**، العدد 4 نيسان/ أبريل 1983. ص 69.

تحدث العياشي عن وجود إمارة - ولاية - مكة المكرمة التي كانت تحت إمرة الأمير الشّريف زيد والتي تضم جل أرض الحجاز، فقد وصف العياشي حدودها الواسعة الممتدة من أطراف اليمن إلى نجد مما يلي البصرة ثم إلى خيبر من ناحية الشّام ثم إلى الينبع. ثم إمارة المدينة التي كانت تحت ولاية أحد الأمراء من بني حسين[1] وهم من قرابة بني الحسن الذي ينتمي إليهم أمير مكة.

ولم يخف العياشي إعجابه بهذا الأمير وخصاله الحميدة كالتواضع والتدين والتسامح ونعته بأنه أحسن أمراء عصره سياسة وحسن تدبر[2]. وقد كان هذا الأمير يتمتّع بشعبية كبيرة لدى سكان الحجاز بالنظر إلى تمكنه من توفير الأمن لسكان الحجاز ـ على ما يذكره العياشي[3].

لقد كانت بلاد الحجاز بما تتوفر عليه من معالم إسلامية مقدّسة تحظى باهتمام السلاطين العثمانيين وولاتهم عليها، وقد عبّر أبو سالم العياشي عن هذا في قوله «... ما وصلت إليه مكة إلا في دولة بني عثمان ملوك العصر من التركمان، وقد شاهدنا في بنايات هذه الساقية ما يدل على ضخامة ملكهم وقوة اعتنائهم بأمر الحرمين»[4]، ويتجلى هذا الاهتمام في الاعتناء بالجانب التجهيزي والعمراني، وكذلك في المخططات السياسية والعسكرية التي كانت تهدف إلى حماية الحرمين، واستتباب الأمن بالمنطقة، وهذا ما يترجمه انعدام ظاهرة السّرقة في المدينة ومكة على الخصوص.

وعلى الرغم من إشادة العياشي بهذه الوضعية، فإنه لم يخف بعض الخروقات والفساد اللذين ينسبهما إلى عمال أمير مكة، نظراً إلى فرضهم الضرائب غير الشّرعية على الرعية أو على الحجّاج الوافدين. كما أشار إلى سوء تصرّفهم في الأموال العامة. وبناءً على ما يقدّمه العياشي، فإن بعض الصلحاء من مصر راسلوا أمير مكة يستنكرون هذه السلوكات والمطالبة بإسقاط المكوس عن الحجّاج وجعله قدراً معلوماً في السنة[5].

---

(1) أبو سالم العياشي، **ماء الموائد**، مصدر سابق. ج1، ص 200.

(2) نفسه.

(3) نفسه. ص 201.

(4) نفسه. ص 280.

(5) نفسه. ص 281.

وإلى جانب هذه الصورة للفساد الإداري يقدم العياشي صورةً أخرى للفساد الذي كانت تعرفه بلاد الحجاز في هذه الفترة والمتجلي في شراء المناصب الشّرعية من الولاة[1]، أو الحصول عليها عن طريق الإرث[2].

لقد أولى العياشي الأمن بالحجاز اهتماماً خاصاً، إذ يذكر خروج بعض القبائل العربية عن طاعة السلطان باستثناء المدينة ومكة، حيث تسود الفوضى وانعدام الأمن في الطرق بسبب ما تقوم به بعض القبائل من شن الغارات على المارة، وقد نعتهم العياشي بـ: « وأكثرهم عرب جفاة ليس لهم من دين ولا مذهب» أو في قوله: « فعرب الدرب والحجاز وتهامة ونجد أجهل العرب وأكثرهم جفاء ».

أما على مستوى القضاء، فقد تعرض العياشي إلى وضعيته ببلاد الحجاز حيث اتسم بعدم الاستقلالية التامة، وذلك بتعرضه إلى تدخلات - ضغوط ـ الولاة الشيء الذي يحول دون صدقية الأحكام الصادرة عن القضاة، وقد أعطى العياشي نموذجاً عن الظاهرة ومدى الإجراءات التي يتخذها الوالي في حق كل قاضٍ حاول الوقوف في وجه الولاة. فهذا قاض تركي حاول التصدي لظلم الولاة في عهد السّلطان بايزيد، فسعى هذا الأخير إلى تدبير مؤامرة لاغتياله[3].

يستنتج مما سبق أن نظام الحكم العثماني بالحجاز كان يتسم بسمات منها: الاكتفاء بفرض سيادة اسمية على الولايات، واقتصار هذه الأخيرة على إرسال الجزية السّنوية للسلطان العثماني، ثم الدعاء للسّلطان على المنابر.

والملاحظ في نصوص الرحلات التي جاءت بعد العياشي أنها لم تضف شيئاً جديداً بقدر ما كررت ما تحدّث عنه العياشي. فالحضيكي وبعدما يزيد على 85 سنة من رحلة العياشي يُشير في رحلته إلى أن اختصاصات الأمير: هي تأمين القوافل الحجية الذاهبة إلى الحجاز من أعمال السّلب والنهب، التي تتعرض لها من جهة الأعراب، وقطّاع الطرق. ويعتمد في ذلك على نفوذه لدى القبائل العربية القاطنة على طرق القوافل: « ونزلنا ينبوعنا وخرج منه شرفاؤه يحرسون الركب من السّراق واللصوص ورحبوا بالشّريف الذي هو أمير الركب»[4].

---

(1) نفسه. ص 288.

(2) نفسه. ص 201.

(3) نفسه. صص 311 ـ 312.

(4) أحمد الحضيكي، **رحلة الحضيكي**، مصدر سابق. ص 48.

أما فيما يخص الشيخ أحمد بن ناصر الدرعي فهو نفسه لم يبتعد كثيراً عما جاء به العياشي خصوصاً وأنه يشير في رحلته إلى اعتماده الكبير عليه، ففيما يتعلق ببعض معالم الوجه الإداري للحكم العثماني بالحجاز، فإننا نجد صورتين متناقضتين: الأولى الإشادة باهتمامات السّلاطين والأمراء بقضايا الدين وأمن الحجاز. والثانية إدانته سلوكيات الولاة والإدارة العثمانية بمنطقة الحجاز[1].

إلا أنّ الملاحظ في تناول أحمد بن ناصر الدرعي لموضوع الحجاز تأكيده المتكرر لهاجس الأمن، الذي كان يستولي على أهالي المنطقة والحجّاج نتيجة إغارات الأعراب، والخوف من حملاتهم، هذا على الرغم من الارتياح الذي أبداه الرحالة لما يتعلق بالتحصينات ووسائل الدفاع ضد هؤلاء المتلصصة والمغيرين على القوافل[2].

«... وافينا عقبة آيلة وخبرها قد روع القلوب ونوع المهابة لأمرها فما من الركب إلا من هو لباس الصبر مسلوب محصل هناك من الزحمة ما تقطعت له القلوب رحمة وبرزت أنياب الموت وتكسّرت فما كان بأسرع من خمود أمرها وركود حرها وجمرها وهي عقبة كؤود صعبة الهبوط والصّعود إلا أن الطريق بها منحوتة قد سويت في أكثر الأماكن الصعبة وبنيت حافتها ببناء متقن ولما كان المحل معروفاً بتلصص الأعراب وحرابتهم تهيأ الناس وأخذوا حذرهم وأبرزوا أسلحتهم وعبوا تعبيتهم خوفاً من أعدائهم فإن الغالب لا بد أن يتعرّضوا للركب في هذا الموضع لصعوبته وتقدمت طائفة من الحجّاج بمدافعهم أمام الركب وتأخرت طائفة وكفى الله المؤمنين القتال...»[3].

ولعل من الأمور التي استنكرها أحمد بن ناصر الدرعي في الحجاز قضية المكوس التي كانت تفرض على الحجّاج من طرف بعض أمراء الحجاز، بالإضافة إلى حديثه عن تغاضيهم عن تجار المدينة الذين يغشّون في المكاييل والأوزان والأسعار في أيام الحج إلا ـ كما يقول ابن ناصر الدرعي ـ أن يقع أمر مهم «وأما أيام الموسم فلا سعر معلوم ولا مكيالاً وافياً ولا ميزان صحيحاً الكل يفعل ما شاء ولا يتكلم الولاة في شيء من ذلك إلا أن يقع أمر مهم»[4].

بالإضافة إلى ذلك استنكر أحمد بن ناصر الدرعي ظاهرة شراء المناصب، التي يبدو

---

(1) أحمد بن ناصر الدرعي، **الرحلة الناصرية**، مصدر سابق. ج1، صص 27 ـ 28.
(2) نفسه. ج2، ص 236.
(3) نفسه. ج1، ص 159.
(4) نفسه. ج2، ص 54.

أنها كانت منتشرة بالحجاز، يقول: «... وأما الخطابة فهي كالإمامة موزّعة بين فقهاء الدين لكل واحد مقدار معلوم من الأيام على قدر حصته التي يأخذها من جامكية الخطباء فمنهم مقل ومكثر وذلك إما بالوراثة من أسلافهم أو بالشراء من الولاة وهو الغالب فمنهم من تدور نوبته حتى كل شهر مرة ومنهم من لا تصل إليه النوبة إلا مرة في السّنة ومنهم بين ذلك على حسب انصبائهم في المال المأخوذ على ذلك...»[1].

من الواضح أن الرحالة المغاربة لم يولوا أي اهتمام للأحوال السياسية والإدارية لولاية الحجاز باستثناء تلك الإشارات الشّحيحة التي تمت الإشارة إليها آنفاً، ولعل تفسير ذلك يكمن في طبيعة شخصية الرحالة المغاربة: علماء ومتصوّفة، لم يكن لهم أي اهتمام بما هو سياسي وإداري أو دنيوي. وبالتالي فإن وجودهم بالحجاز كان بغية أداء مناسك الحج، وهو ما يعني في عرف المتصوفة الهروب والتخلص من الماديات وما يقرب إليها. وبناءً على ذلك كان تركيزهم على مناسك الحج وآدابه ومراحله والزيارات لبعض الآثار الإسلامية بالحجاز خصوصاً في مكة والمدينة، هذا فضلاً عن لقاء العلماء والأولياء... فالشّرق بالنسبة إلى هؤلاء له قيمة روحية أكثر منه قيمة سياسية أو مادية.

والواقع أن الرحالة المغاربة ظلوا أوفياء لهذه القيمة الروحية حتى مع نهاية القرن الثامن عشر، فالشّيخ عبد السلام بن ناصر سواء في رحلته الكبرى أو في رحلته الصغرى ظل وفياً لما سجله الرحالة المغاربة السابقون حول موضوع الحجاز سياسياً ولذلك جاء تركيزه على موضوع الأمن من خلال ما تعرض له من هجومات الأعراب يقول: « ثم للشرافة وبها وقعت بيننا ونحن مع الركب المصري والأعراب العمران وغيرهم فتنة عظيمة هلك بسببها رقاب ونهبت أموال...»[2]. ويبدو من خلال حديث عبد السّلام بن ناصر أن الركب المصري اضطر للمواجهة الحربية مع الأعراب ومطاردتهم، وعن ذلك يقول: « ونزلنا السّقيفة سحراً وبها قطعت رؤوس جماعة وافرة من المحاربين أعراب حرب ظفر الله بهم أمير الركب أيوب باي الغز»[3].

ولعل الكلام يترجم الحالة التي آلت إليها الوضعية السياسية بالحجاز نتيجة لغياب سلطة سياسة حقيقية، مما أدى إلى ظهور وانتشار العناصر المحاربة من الأعراب، ودخول البلاد في

(1) نفسه. ج2، ص 57.

(2) عبد السلام بن ناصر، **الرحلة الصغرى**، مصدر سابق. ص 108.

(3) نفسه. ص 104.

موجات من النهب والسّطو اللذين لم تكن «السلطة الدينية» المتمثلة في أشراف مكة قادرة على السّيطرة عليهما، مما كان يدفع حكام مصر إلى ملاحقة الأعراب حتى داخل الحجاز، وبالتالي انتشار حالات من الفوضى وانعدام الأمن. وقد لاحظ الشّيخ عبد السلام بن ناصر انعدام الضبط في تسيير البلاد بسبب عدم مبالاة حكامها وحتى من طرف الأهالي أنفسهم، فهو يقول عندما دخل منطقة الأزلم يوم 16 من ذي القعدة 1211هـ/ 1796 م: «ووقع الازدحام على مائه الضنين الخبيث وليحذر من هذا المكان لاسيما زمن المصيف فقد وجدنا داخل البندر وخارجه من موتى السّنة الماضية لا يكاد يحصى كثرة نسأل الله تعالى العافية ولا انتدب عياذاً بالله أحد لدفنهم ومواراتهم الكل يقول نفسي نفسي فلا حول ولا قوة إلا بالله»[1]. ودلالة هذا الكلام أن حكام بلاد الحجاز كان اهتمامهم بشؤون البلاد وما يقع فيها من فساد وتقتيل ضعيفاً، كما أن الناس أنفسهم لم يهتموا بمصالحهم العامة. ولعل ذلك ناتج بالأساس من انعدام الثقة فيما بينهم كنتيجة حتمية للاستبداد والقمع اللذين كان الناس يعانونهما.

ويذكر الشّيخ عبد السلام بن ناصر في رحلته أنه واجه بعض حالات الفساد بالحجاز عندما أراد توزيع صدقات السّلطان المولى سليمان على فقهاء وأشراف مكة والمدينة، فقد طلب منه أمير مكة غالب الشّريف أن يتولى تفريقها هو بنفسه لأنه حسب زعمه: « أهل مكة أعرف بشعابها»[2]، فأبى الرحالة، وقام بتوزيعها على أهل مكة.

وبعد انتهاء مراسيم التوزيع المعهودة قال ابن ناصر: « فما أصبحت بيدي مما عين لهم دانق فقضى أهل مكة العجب من رد أمر أميرهم فكفانا الله شره»[3]. والحدث يعكس في مضمونه القمع الذي كان يمارسه غالب الشّريف على أهل مكة واستئثاره بجمع صدقات سلاطين البلاد الإسلامية لنفسه.

ولعل من بين ما يعكس حالة الفوضى والأزمة بالحجاز ما دونه الشّيخ عبد السلام بن ناصر في رحلته الأولى عام 1781م حول صراع الأمراء بالحجاز على السّلطة، الشيء الذي أدى إلى تخلي أمير مكة عن حكم المدينة المنورة، يقول الشيخ بن ناصر: « وعمالتها (أي المدينة) اليوم من خارج جدة والطائف وممر الظهران... وقد كانت إيالتها من قبل أوسع من هذا وأعراب الحجاز اليوم غالبهم لا تنالهم الأحكام الشّرعية من ناحية من ولي الحرمين، وأمير مكة هو

(1) نفسه. ص 103.

(2) نفسه. ص 103.

(3) نفسه.

الحاكم غالب على أهل المدينة المنوّرة. وفي سنتنا هذه وقعت ثائرة بينه وبينهم حتى توجه إليهم في جيش فحاربهم وأخلى قلعة المدينة ووقع فيها نهب وهتك حرمة ومع ذلك لم ينقدوا له ولا أقاموا له وزناً وحجة الأمير عليهم أنهم يتحزبون عليه... والأهم من الأعراب فنكثوا بيعته بعد أن دخلوا بها، ثم إن الله تعالى ندب السلطان عبد المجيد العثماني إلى ذلك فأخمد الفتنة بينهم وبعث ابن أمير الركب الشّامي حاكماً على المدينة فعند ذلك تخلى عنهم أمير مكة»[1].

يتضح إذن من خلال ما قدّمه الرحالة المغاربة عن الأحوال السياسية والإدارية لبلاد الحجاز أن اهتمامهم بما هو سياسي وإداري ظل إلى حد ما ضعيفاً. في مقابل ذلك اهتم هؤلاء باهتمام ولاة الحجاز بالأماكن المقدسة والحجّاج. وكذلك طابع الظلم والاستبداد والفساد السياسي والإداري الذي كان يميز سياسة أمراء الحجاز. بالإضافة إلى ظاهرة انعدام الأمن بسبب غارات الأعراب على الحجّاج من أجل السّرقة والقتل. إن ضعف حجم المعلومات المتعلقة بالأحوال السياسية والإدارية لبلاد الحجاز يفسّره كما سبق القول آنفاً: بطبيعة شخصية الرحالة المغاربة الذين هم في غالبيتهم علماء ومتصوّفة، بحيث كان الهدف من رحلتهم الحج بالدرجة الأولى، ولذلك لم يكن لهم اهتمام كبير بما يجري في الواقعين السياسي والإداري بالحجاز؛ بل لم تكن لهم اهتمامات مادية ودنيوية خصوصاً وأنهم في موسم الحج. وبالتالي ركز الرحالة على ما يتصل بالحج والحجّاج والمناسك والعبادات، وهو ما يعني في عرف هؤلاء العلماء والمتصوفة الهروب والتخلص من كل ما ليس له علاقة بمناسك الحج... وبناء على ذلك فإن صورة الحجاز التي قدمها الرحالة المغاربة تجمع في مضمونها صورتين متناقضتين:

الأولى: الحجاز من حيث هو أرض مقدسة: الحرم المكي، المسجد النبوي...الخ

والثانية: الحجاز من حيث هو بلاد الظلم والاستبداد والفساد وانعدام الأمن. وعلى الرغم من ذلك فإن ما قدمه الرّحالة المغاربة حول الأحوال السياسية والإدارية لبلاد الحجاز يعكس حالة الفوضى، التي أضحت عليها بعض الولايات العثمانية ومنها الحجاز بسبب ضعف وتراجع السلطة المركزية بإسطنبول خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر.

2 ـ المجتمع الحجازي

على الرغم من متوسط حجم المعلومات التي يقدّمها الرحالة المغاربة حول هذا الموضوع مقارنة بما سبق ذكره في موضوع الأحوال السياسية والإدارية بالحجاز، فإنها (أي

---

(1) عبد السلام بن ناصر، **الرحلة الناصرية الكبرى**، مصدر سابق. صص 219 - 220.

المعلومات) تسمح بتركيب صورة عن الأحوال الاجتماعية من خلال ما توفّره الرحلة المغربية خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر عن مجتمع هذه البلاد في عاداته وتقاليده وفي نشاطاته اليومية والموسمية.

إن أهم ملاحظة جديرة بالاهتمام في نصوص بعض الرحلات المغربية، تتعلق بتباين واختلاف أنماط الحياة العامة بين سكان البوادي (الأعراب)، وسكان المدن، حيث التناقض التام على مستوى السّلوكيات والأخلاق، وهذا ما دفع العياشي إلى التأكيد عليه من خلال وصفه لأعراب القبائل العربية ونعتهم «بالقسوة والجهل والجفاء[1]». بينما وصف سكان الحضر (المدن) بالتحضر والنظام والرفاهية في العيش خصوصاً سكان المدينة المنوّرة[2].

فبخصوص سكان مكة المكرمة يقول الرحالة الشيخ أحمد الحضيكي: « أهل كرم وجود وجوههم مسفرة ضاحكة مستبشرة وألوانهم إلى الأذمة ناضرة ظهرت فيهم سمة المجاوزة وغطتهم محاسن الكعبة»[3].

وتتفق جميع الرحلات المغربية على أن ظاهرة اللصوصية كانت منتشرةً بكثرة في بلاد الحجاز باستثناء مكة والمدينة[4]. وقد تعرض العياشي لهذا الموضوع في أكثر من موضع في رحلته، فهي بالنسبة إليه ليست مجموعةً من اللصوص وقطاع الطرق، وإنما هي قبائل متمرّدة، تأخذ من الجبال والطرق النائية معقلاً لها لشن غاراتها على القوافل التجارية وركب الحجّاج لنهب ممتلكاتهم. وقد كانت عمليات السلب والنهب هاته هي مورد رزقهم الوحيد لعدم اشتغالهم بالحرف الأخرى كالزراعة والصناعة. وقد كانت هذه القبائل خارجةً على طاعة السلطة ولا تتقيد بنظام الحكم. ويضيف العياشي أن اللصوصية تزداد حدّتها أيام موسم الحج، وتفسير ذلك بتهاون الحكام تحت ذريعة اختلاط الناس من جميع الآفاق، مما يصعب معه إقرار الأمن وفق قوانين الولاة في الحجاز.

عادات المجتمع الحجازي

وقد تمكن عدد يسير من الرحالة من رصد بعض عادات أهل الحجاز خصوصاً في المدينة المنوّرة سواء داخل موسم الحج أو خارجه. وللإشارة فإن العادات والتقاليد الاجتماعية

(1) أبو سالم العياشي، **ماء الموائد**، مصدر سابق. ج1. ص 312.
(2) نفسه. ج1. ص 303.
(3) أحمد الحضيكي، مصدر سابق. ص24.
(4) أبو سالم العياشي، **ماء الموائد**، مصدر سابق. ج1، ص 110.

بالحجاز شديدة الارتباط بالمعتقدات والممارسات الدينية. وقد اختلفت نظرة الرحالة المغاربة إلى تلك العادات بين الإنكار والإشادة. فأبو سالم العياشي استنكر خروج نساء المدينة المنوّرة عند قدوم ركب الشّام ليباشرن التجارة بأنفسهن. ويذكر أنه كانت لهن عادة على الرجال في ذلك الوقت (موسم الحج) إتاوة يؤدونها لهن فيبتعن بها ما أحببن من اللائق كالطيب والملابس. . .[1].

على أن العياشي لم يقتصر حديثه عن هذه الظاهرة النسائية بالمدينة المنورة فقط، وإنما تعدى ذلك إلى وصف لباس نساء المدينة وزينتهن وتحضرهن.

ففيما يتعلق باللباس يقول العياشي: « إن نساءهم (أهل المدينة) يبالغن في ستر الظاهر بحيث لا يبدو من المرأة ولا مغرز إبرة»[2]. أما بخصوص العطر والتطيب فيذكر العياشي إكثار نساء المدينة من التطيب عند الخروج[3]، وتعكس هذه الصّورة مستوى التحضر الذي كانت تعيشه المرأة الحضرية بالحجاز وفي المدينة المنوّرة على الخصوص. وهذا ما يؤكده الشيخ الثعالبي للعياشي عند قوله بأن أهل المدينة قد تحضّروا وغلب عليهم طبع الأعاجم... بخلاف أهل مكة فإنهم لم يزالوا على أعربيتهم[4]. وهذا الأمر يترجم مدى الاختلاف بين رفاهية أهل المدينة وقناعة أهل مكة، وتفسير ذلك - حسب العياشي - أن أهل المدينة قد خالطوا العناصر التركية وتحديداً عسكر الترك، والعناصر الشّامية الذين كانوا يحملون معهم أنماط عيشهم المتحضرة مقارنة بمعيشة أهل الحجاز، مما تسبّب في تأثرهم بهذه الأنماط وتقاليدها:

يقول العياشي: «... أهل المدينة أهل رفاهية وتوسع في العيش في زمننا هذا تأثروا بالأعاجم لكثرة سكن هؤلاء بها وخصوصاً عساكر الترك»[5]. وقد حضر العياشي عقد قران زواج في المدينة المنوّرة فرصد لنا بذلك جانباً آخر من العادات الاجتماعية لدى أهل المدينة، التي تختلف عن عادات البلدان المغاربية، فقد تحدّث عن طبيعة وطريقة الإملاكات بالمدينة حيث يعقد القران بالمسجد، كما أن الزوج هو الذي يزف إلى بيت الزوجة عكس المعتاد في كثير من البلاد[6].

---

(1) نفسه. ج1، ص 245.
(2) نفسه.
(3) نفسه.
(4) نفسه. ص303.
(5) نفسه.
(6) نفسه. ج1. ص 302.

وقد أكد أحمد بن ناصر الدرعي هذه العادة الاجتماعية بالمدينة المنوّرة عند زيارته لها، فهو يقول: «ومن عاداتهم في الإملاكات أن يكون عقد النكاح بالمسجد الحرام فيأتي أكابر المدينة من أرباب المراتب والمناصب والخطيب فيجلسون صفّين في المنبر إلى الحجرة الشّريفة صف مستقبلاً القبلة وصف مسند ظهره إلى جدار القبلة وبإزاء الخطيب المتعاقدان فيشرع في الخطبة فيسمّي على الله بما هو أهله ورسوله صلى الله عليه وسلم، ثم يذكر المتعاقدين ويشير إليهما ويرضيان بذلك ثم يأتي بأطباق الرياحين وتوضع بين الصفين فينشد قصيدة أو قصيدتين في مدح النبي صلى الله عليه وسلم فيفترق المجلس ويقوم الحاضرون إلى المتعاقدين ويهنوهما. وبهذه صورة املاك كل ذي وجاهة ورياسة من أمير أو تاجر أو صاحب خطة، وأما غيرهم فعلى حسب ما يتفق لهم فإذا كان ليلة الدخول أتى برجل ومعه جماعة كبيرة من أصحابه وأقاربه ومعه الشّموع حتى يوقف على باب المسجد بعد العشاء الأخيرة فيدخل ويسلم على النبي ﷺ ويدعوا فيخرج ثم يذهب به كذلك يزفونه إلى بيت المرأة في دار أهلها عكس المعتاد في كثير من البلدان أن المرأة هي التي تزف إلى زوجها وأن الدخول في بيت الزوج، وعند هؤلاء لما كانت العادة الدخول بالمرأة في بيت أهلها صار الزوج هو الذي يزف فإذا أصبح الزوج ذهب من بيت الزوجة إلى بيته وأخذ في إطعام الناس طعام الوليمة وجاء الناس لتهنئته وفي الليلة المقبلة تأتي الزوجة من دار أهلها إلى دار الزوج، ولكل قطر عادة ولكل قوم سادة وعادة السادات سادة العادات. . .»[1].

ويبدو من خلال ما يذكره أحمد بن ناصر الدرعي بخصوص زواج أهل المدينة أن ذلك يتعلق بفئة الأثرياء والأمراء مما يعني أن عامة أهل المدينة لا يتبعون طقوس الزواج نفسها، وهذا ما يؤكده ابن ناصر الدرعي في النص السالف الذكر: « وأما غيرهم فعلى حسب ما يتفق لهم...»، ولعل حرص الشّيخين أبي سالم العياشي، وأحمد بن ناصر الدرعي على نقل هذه الصورة الاجتماعية يرجع إلى إحساسهما باختلاف ظاهرة الزواج في المغرب عما هو سائد في المدينة لدى علّية القوم، وهو ما أثار لديهما نوعاً من الغرابة والتعجب على الرغم من الوحدة الدينية التي تجمع بين أبناء الأقطار الإسلامية.

ومن العادات الأخرى التي حرص العياشي على نقلها، عادة أهل المدينة في الأكل مقارنة ببقية مدن الحجاز، فهو يذكر ولع سكان المدينة بأكل اللحم، وهو ما يعكس إلى حد

(1) أحمد بن ناصر الدرعي، مصدر سابق، ج2. ص 59.

ما نوع التغذية المفضلة لدى أهل المدينة. في حين أن بقية المدن الأخرى بما فيها مكة كانت تعيش حياة البدو البسيطة[1].

وللاطلاع على بقية العادات الأخرى لأهل المدينة، فإن الرحلة الناصرية لأحمد بن ناصر الدرعي، ورحلة أبي مدين الدرعي توفّران معطيات هامة حول عادات أهل المدينة في المعاملات التجارية، وإحياء بعض الذكر الدينية والاجتماعية.

ففيما يتعلق بالمعاملات التجارية انتبه الشّيخ ابن ناصر الدرعي إلى نوعية المعاملات النقدية والوزن السائدة بأسواق المدينة، وهو ما يعكس نوعاً من الرواج التجاري بها خصوصاً خلال موسم الحج. كما أن تعدّد أنواع النقود والأوزان يترجم تنوع المعاملات التجارية بالنظر إلى تعدد الأقوام التي تحل بالمدينة بغية الحج والزيارة. ومما لاشك فيه أن المعاملات التجارية هاته كان لها أثر كبير في الحياة الاجتماعية حيث الرفاهية وحياة التحضر.

يقول أحمد بن ناصر الدرعي: « ومن عاداتهم في التعامل أنهم يسمّون الأربعين مائدياً حرفاً يعنون كل أربعين قيراطاً من قراريط الفضة المسكوكة يعد حرفاً كقولنا في بلادنا لهذا المقدار مثقالاً ويقولون للدينار من الذهب المسكوك شرقياً وسلطانياً، ويقولون للريال المسكوك من الفضة ريالاً وقرشاً. . . فإنه عندهم أقل من الريال ويقولون عرف للقيراط المسكوك محلقاً وبمصر يقولون له فضة ومائدياً ويقولون للصاع الذي به التعامل ربعياً، ويسمون الحروف المتقدمة إذا ذكرت مجموعة ذهباً فيقولون عشرون ذهباً وثلاثون ذهباً يعنون عشرون حرفاً من غير قصد إرادة الذهب أن التعامل بالذهب إنما هو بالدينار وأجزائها. . . »[2].

وقد كانت لأهل المدينة علاقات تجارية مع الأعراب البدو، هذا على الرغم من الصفات السلبية التي لصقت بهم كاللصوصية، والسّرقة، وقطع الطريق...الخ. وقد تمكن أحمد بن ناصر الدرعي من رصد هذه العلاقة، وهو ما يعطي صورةً أخرى للأعراب مغايرة لصورة اللصوص وقطاع الطرق، يقول أحمد بن ناصر الدرعي: «ومن عادتهم في الشراء من الأعراب الذين يجلبون اللبن والسّمن والغنم أن يشتري منهم قوم من الأعراب الساكنين بالمدينة وأطرافها ولهم اسم يختصون به كالبرغازين عندنا بالمغرب، فيدخلونه الأسواق

(1) أبو سالم العياشي، **ماء الموائد**، مصدر سابق. ج1. ص 302.

(2) أحمد بن ناصر الدرعي، مصدر سابق، ج2. ص 60.

ويشتري منهم أهل المدينة وهذا ما تلقى السّلع المنهي عنها ولكنهم قد ألفوا ذلك، واستمرت عليه عاداتهم، وألف ذلك القادمون أيضاً. لو أن أحداً من أهل المدينة أراد أن يشتري منهم لم يبيعوه إلا بأضعاف ما يشتريه به البرغازون، فإذا جاء البرغازون أخذوه منهم بأقل من ذلك ويركنون إليهم ويميلون لقولهم ويعرفون كيفية المساومة معهم فلا يعتاصون عليهم لقرب الشكل من الشكل وغيرهم ليس بتلك المتابة فلا يكاد أحد يشتري منهم لجفائهم وغلظ طباعهم فاستسهل الناس الشراء من البرغازين بربح قليل زيادة على ما اشتروا به من الأعراب واغتفروا لذلك اللهم إلا أن يكون الموضع الذي يحطون فيه ما يأتون به من اللبن وغيره معلوماً عندهم لذلك ولا يقصدون سواه ولا يتعدون لغيره لبيع ما يأتون به من سوق أو حانوت أو دكان فيكون ذلك كالسّوق لسلعهم فلا نهي إذا إذ لا تلقى حينئذ لكون السلع بولغ بها سوقها ومحل بيعها وابتياعها...»[1]. ويكشف هذا النوع من المعاملات جانباً من الروابط الاجتماعية التي كان يعرفها المجتمع المدني بين سكان الحضر وسكان البادية أو الأعراب، مما يعني أن العلاقة بين أهل المدينة والأعراب كان يطبعها نوع من الاحتكاك تجلى في المعاملات التجارية.

ومن بين الأنشطة التجارية الأخرى التي تمكن أحمد بن ناصر الدرعي من تسجيلها عادة أهل المدينة في كراء الرواحل من القوافل الذاهبة إلى مكة المكرمة، والعادة في الواقع تترجم الحركة البشرية والتجارية بين مكة والمدينة كمحور تجاري مهم خصوصاً خلال موسم الحج. وفي هذا الصّدد يذكر أحمد بن ناصر الدرعي: «ومن عاداتهم في كراء الرواحل من القوافل الذاهبة إلى مكة والينبوع أن بالمدينة رجالاً يعرفهم غالب الجمّالين فمن احتاج الكراء من أرباب الدواب وأرباب السلع أتى إليهم فيعقدون له الكراء مع صاحبهم ويتكفلون بما عسى أن يضرر من الجمالين من غدر في الطريق بهروب أو مكر وسمي أحد هؤلاء المخرج فلا يعقد أحد كراء إلا بحضرة أحدهم وجلوسهم في الغالب بباب المصري ويأخذون بذلك حلاوة من الجمال ومن المكري وذلك دأبهم...»[2]. وبناءً على ذلك فإن وسيلة النقل المستعملة بين مكة والمدينة كانت هي الدواب وتحديداً الجمال بالنظر إلى الظروف الطبيعية الحارة بالحجاز.

وبفضل ما دونه أحمد بن ناصر الدرعي تمكنا من معرفة بعض المواد الفلاحية المتداولة بكثرة في المدينة المنوّرة، وهو ما يعطينا فكرةً عن عادات الأكل عند أهل المدينة، يقول:

---

(1) نفسه.

(2) نفسه. ج2، ص 61.

«وفواكه المدينة المشرفة في غاية الجودة خصوصاً عنبها ورطبها، وأما الخضر فأكثرها وجوداً الجزر والباقلا والملوخية والبصل واللفت، والخضر البرية ليس بها إلا الخبيز ولا يأكل أحد في تلك البلاد السّمن القديم والشّحم الغوي إلا أضر به ما لم يكن حديث عهد بالبلد فإذا طالت إقامته بالبلد تطبع بطبعهم، قال أبو سالم: وطبع ذلك البلد الشّريف وهواءه قلما يوافق أحداً من أهل مغربنا الأقصى ممن بلده ريف ذات مياه وخصب، وإنما يوافق أهل الصحراء كتوات وتجرارة وأهل السودان. . .»[1]. وقد اعتبر أحمد بن ناصر الدرعي بناءً على كلام للعياشي أن طباع أهل المدينة ومناخها صعب التحمّل لا يقدر عليهما إلا من ألف الصحراء.

ومن العادات التي شدّت أنظار أحمد بن ناصر الدرعي ومن قبله أبي سالم العياشي عادة أهل المدينة عند انتهاء الصيف وبداية البرد، وهي الظاهرة التي لها ارتباط وثيق بالمعتقد العام لأهل المدينة. إلا أن اختلافها عما هو موجود بالمغرب أثار استغراب الرحالة:

«ومن عادتهم إذا قرب زمان انقضاء الحر وأقبلت هوادي زمن البرد وظهرت البرودة في الهواء صباحاً ومساء أخذوا يؤثرون أبدانهم في الثياب الكثيفة التي تلبس في أيام البرد الشّديد الذي يكون في وسط الشتاء، ويقولون إن الناس يلبسون من غليظ الثياب في آخر الخريف ما لا يلبسون في صحيح الشتاء وشديد الزمهرير. قال شيخنا أبو سالم: وكنا نحن لألفنا البرد الشديد في بلادنا نتلقاه بأبداننا ونعري له أطرافنا فرحاً بقدومه لما قاسينا من شدّة الحر الذي لم نعهد مثله في قطرنا فكانوا ينهوننا عن ذلك ولا ننتهي، ويقولون ليس هواء هذه البلدة وبردها كالذي تعهدون، فكنا لا نلتفت لذلك ثقة بما نعهده في أنفسنا في بلادنا من الصّبر على بردها الذي لا يكون برد هذه البلدة بالنسبة إليه إلا كنسبة زمان الاعتدال. قال: وكان ذلك مع قدر الله تعالى هو السّبب في ظهور المرض المتطاول لنا ولأصحابنا ويشهد لمقالهم في ذلك قول أمير المؤمنين مولانا علي بن أبي طالب رضي الله عنه «اتقوا البرد في أول إبانه وتلقوه في آخر أوانه، فإنه يفعل بالأبدان ما يفعل بالأشجار، فأوله محرق وآخره مورق. ذكره الزمخشري في كتاب ربيع الأبرار له. قال ولقد صدقوا في ذلك خصوصاً في تلك البلاد، فإن البدن يكون مشتعلاً حرارة ويبساً لغلبة الحر، فإذا جاء البرد البدن في تلك الحرارة أضرّ به بخلاف البرد الذي يجيء في آخر الإبان فإنه يصادف البدن قد سكنت حرارته والله أعلم. . .»[2].

ولقد نقل الشّيخ أبو مدين الدرعي بعضاً من طقوس وعادات أهل المدينة والمبنية على

(1) نفسه.

(2) نفسه. ج2، صص 61-62.

معتقدات شعبية وخرافية تعكس ذهنية سكان المدينة وخصوصاً النساء، يقول أبو مدين الدرعي عما يفعله نساء المدينة عند بئر بضاعة: «... ولم يزل نساء المدينة يغسلن فيه الآن تبركاً بها ويوتون بأنواع النبات من الحديقة التي تسقى بمائها فيذهبن بذلك لدورهن ويعطين فتوحاً للقيم على الحديقة»[1].

ومن المعتقدات الشّعبية الأخرى التي رصدها أبو مدين الدرعي، تلك المتعلقة بتداوي سكان المدينة «بتربة صهيب »، اعتقاداً منهم أنها تشفي من أمراض مختلفة كالحُمّى: «... وما زال الناس يأخذون منها التراب للتداوي إلى اليوم إذا حصل للناس وباء أخذ منه فجعله في ماء واغتسل به من الحمّى»[2]. ويستخلص من هذه الظاهرة الشّعبية سيادة التفكير الخرافي الناتج من تراجع الأوضاع الفكرية والعلمية، الشيء الذي يؤدّي إلى التشبّث ببعض المعتقدات الخرافية. والواقع أن الظاهرة لم تقتصر على بلاد الحجاز بقدر ما عمّت جميع البلاد العربية.

إن إشادة الرحالة المغاربة بتحضر أهل المدينة لم يمنعهم من الكشف عن بعض المظاهر الاجتماعية السلبية، ما يشهد عن تردّي الأوضاع، وفي هذا السّياق يذكر الشيخ أحمد بن ناصر الدرعي صوراً لما يسمّيه فساد الوقت وكثرة المناكر بالمدينة المنورة، والتي يعتبرها سبباً في اعتزال الشّيخ الروداني لأهلها[3]، يقول أحمد بن ناصر الدرعي: « وترك الخروج نهاراً وربما خرج بليل للزيارة أو لمهم آخر وربما أغلق على نفسه بابه شهراً أو شهرين لا يراه أحد فنشأت له بذلك هيبة في القلوب وحصل له ناموس عند الخاصة وربما تعاطى القراءة مع بعض خواصه ببيته في وقت معلوم ولا يأذن فيه لغيرهم وربما لمته على كثرة الانزواء وعدم التدريس في المسجد لنفع العام والخاص فيعتل بفساد الوقت ونيات أهله ومشاهدة المناكر مع عدم القدرة على زوالها كلبس الحرير وتعاطي الدخان، وقال لي كيف أجلس إلى قوم أعلم حالهم وقال تكسبهم من أهل المكوس وتعاطيهم للعقود المحرّمة شرعاً مع العلم بذلك فإن نهيتهم وزجرتهم وقعت معهم في أشد ما وقعوا فيه وإن سكت عنهم وباسطتهم وألنت لهم القول كنت معيناً لهم ومائلاً لهم على ما هم فيه وتركت الواجب على من هجرتهم بلا عذر إلى غير ذلك مما هو معلوم... وانتهى به الورع إلى ترك أكل ثمار المدينة بالجملة لفساد معاملة أرباب

---

(1) أبو مدين الدرعي، **رحلة أبو مدين الدرعي**، مصدر سابق. ص 167.

(2) نفسه. ص 168.

(3) أحمد بن ناصر الدرعي، مصدر سابق. ص 227. ج1، الشيخ الروداني عالم مغربي عاش خلال القرن السابع عشر كان مجاوراً بالمدينة.

الحوائط لعمالها في الغالب فإن ربّ الحائط يعامل المساقي على أوسق معاملة في كل سنة يدفعها له وهذا فاش عندهم قل من يعمل المساقي بالجزء المشاع السائغ شرعاً»[1].

ويبدو من خلال هذه الشّهادة الترف الاجتماعي الذي كان سائداً بالمدينة المنوّرة حسب أحمد بن ناصر الدرعي: ككثرة المناكر المتمثلة في لبس الحرير وتعاطي الدخان وأكل المكوس والعقود المحرمة شرعاً...الخ، والتي هي ناتجة من ارتفاع مستوى العيش والثراء اللذين كانت تعرفهما المدينة المنوّرة خصوصاً خلال فترة الحج، الشيء الذي أدى إلى ظهور بعض العادات الاجتماعية السيئة في المجتمع المدني.

لقد تعدّدت المشاهد الاجتماعية التي حرص الرحالة المغاربة على رصدها وخصوصاً تلك التي تثير نوعاً من الاستغراب والتعجّب، بحكم أنها مظاهر لم يألفها الرحالة في وطنه. ومن بين هذه المشاهد ما ذكره الشيخ أحمد بن ناصر الدرعي عن عادة أهل مكة عند قبر عبد الله بن عمر رضي الله عنه: « يخرجون إليه في إحدى ليالي ذي القعدة أظنها الثالثة عشر رجالاً ونساء كباراً وصغاراً فيبيتون هناك عامة ليلتهم، قال أبو سالم العياشي وسألت أهل العلم بمكة عن ذلك فأخبروني أنهم لا يعلمون لذلك أصلاً، قال ومن جملة خرافاتهم المتعلقة بتلك الليالي أنهم يأخذون معهم ذرى التمر فيدفنونه بالأرض في ذلك الجبل تلك الليلة ويزعمون أن من دفن شيئاً حل له في تلك الليلة بعدده ريال أو دينار، وأغرب من ذلك ما حكي لي بعض أصحابنا تصديقاً لزعمهم ذلك أن الشّيخ علي بن الجمال الشّافعي كان من فقهاء مكة المعتبرين خرج مع أهل مكة في بعض السنين إلى هذا المحل فلما رأى فعلهم ذلك أنكره ثم أنه جمع شيئاً من النوى حتى جمع نحو المائتين فدفنها ثم وجد سبعة أخرى ودفنها وهو في كل ذلك كالمتلاعب فلما كان وقت الموسم بينما هو جالس في المسجد الحرام أن جاء شخص من أهل العراق يسأل عنه حتى وجده فناوله صرّة كبيرة وقال له إن جماعة من طلبة الإحسان كانوا يقرأون هنا عندك قبل ذلك وقد جمعوا لك هذه الدراهم بقصد التبرك منك وقد سلموا عليك وهي مائتا ريالة قال فوقع في نفسي تصديق ما زعموا وإني كنت دفنت مائتين نواة ثم قلت وأين السّبعة التي دفنتها بعد ذلك فلم أرم مكاني حتى رجع إلي ذلك الشخص وقال لي يا سيدي وهذه سبعة أخرى وقد تبعني شخص بعدما فارقت الجماعة وقال لي أوصلها إلى الشيخ فقال تعجبت من ذلك ومن موافقته للحال والله أعلم. . . »[2].

---

(1) نفسه. صص 225 - 227.

(2) نفسه. ج1، صص 234 - 235.

وتعكس هذه الصورة سيادة المعتقد الخرافي بمنطقة الحجاز، وهو ما أدى بالرحالة المغربي أبي سالم العياشي إلى اعتبارها خرافةً لا أصل لها في دين الإسلام. إلا أن الناس بمكة حولوها إلى معتقد شعبي مما يعني تراجع وضعف التفكير العلمي والديني بالحجاز.

ولقد لفت انتباه العياشي بالمدينة المنوّرة العبيد الذين يخدمون المسجد والحجرة الشّريفة، ويسمّون «الأغوات». ولعل ما أثار انتباه العياشي في هؤلاء الأغوات كونهم يتميزون بظاهرة الخصي التي تعني بالنسبة إلى أهل المدينة الطهارة، يقول العياشي: «وشيخ الحرم هو كبير العبيد الأغوات الموقوفين على خدمة المسجد والحجرة الشّريفة، والآغا بلغتهم كناية عن الخصي من العبيد واختاروا وقف الخصي دون غيره لكونه أطهر وأنزه وأكثر فراغاً من الأشغال إذ لا أهل له ولا ولد يشتغل بهم وهو أبعد من دنس الجنابة ومباشرة النساء وهم عدد كبير قريب من 80 يزيدون وينقصون حسب كثرة الراغبين في الوقف وقلتهم والأربعون منهم هم الكبار الذين باقي رزقهم ومؤنتهم من بيت المال وما زاد على ذلك إنما يرزقون من الأوقاف التي لهم بالمدينة أو مما باقي من الهدايا والصّدقات من أقطار الأرض ويسمّى ما سوى الأربعين البطالون لأنهم يستعملون في الأشغال التي هي خارج الحجرة والمسجد النبوي من الأعمال الممتهنة ولا يجلسون مع الأكابر في الدكة إنما يجلسون خارجها ولهم ضبط وسياسة كسياسة الملوك فلكل واحد منهم رتبة معلومة وشغل معلوم»[1]. وتعكس هذه الظاهرة الاهتمام الكبير إلى درجة القدسية الذي كان يحظى به المسجد النبوي والحجرة الشريفة. كما أن هذه الجماعة أو الطائفة كانت تحظى باهتمام واحترام الأمراء، وهو ما كان يجعلها تتمتّع بامتيازات خاصة في سياسة الأمراء على حساب باقي أهالي البلاد[2].

وقد تحدث أحمد بن ناصر الدرعي الذي يبدو أنه ينقل عن العياشي عن نظام ورتب هؤلاء العبيد (الأغوات)، وهو ما يعكس الصرامة والضبط اللذين يخضعون لهما.

يقول أحمد بن ناصر الدرعي نقلاً عن العياشي: « فإذا أمر بالأصاغر أحد الأكابر قاموا له كلهم وكذا الأكابر فيما بينهم فأكبرهم شيخ الحرم وهو يتجدّد في الغالب إما في سنة أو سنتين أو أكثر ولا يأتي إلا من دار السلطان العثماني من عبيده ويليه النقيب وقد يليه المتسلم وهو الذي يتولى قبض الصدقات وما يهدى لهم أو للحجرة وبيده مفاتيح الحجرة وحواصل

(1) أبو سالم العياشي، ماء الموائد، مصدر سابق. ج1,. ص 305.
(2) نفسه. ج1، ص 314.

الزيت والشمع وبيده جميع ما يتصرّف فيه الأغوات من مصالح المسجد ومن أوقافهم فإذا مات واحد من الأربعين دخل واحد من البطالين في موضعه وهو من كان شيخ البطالين والترتيب في ذلك بالتقدم ضمن تقدم مجيئه يقدم على من تأخر مجيئه وليس فيهم شافعي ولا حنبلي بل كلهم حنفية أو مالكية على مذهب سادتهم الذين أوقفوهم وذلك لأن الشافعية والحنابلة لا يرون صحة وقف الحيوان ومن أوقف عبداً من الأغوات على الحجرة نسب إليه سواء كان من التّجار أو من الأمراء أو العلماء فيقال آغا فلان، وكلهم يبيتون في المسجد ما عدا شيخ الحرم والنقيب وأما الآخرون فلا يبيت واحد منهم بداره إلا لعذر وكلهم أهل خير وبركة قد اختارهم الله لخدمة أشرف البقاع بالنسبة إلى أشرف الخلق ﷺ. . . »[1].

والواقع أن أبا سالم العياشي وأحمد بن ناصر الدرعي قد أبدعا في وصف طريقة اشتغال الأغوات واحترامهم الشّديد للمسجد النبوي وتفانيهم في خدمته بما يليق من الآداب وحسن المعاملة...، يقول أحمد بن ناصر الدرعي حول عادة الأغوات كل ليلة إذ فرغ الناس من صلاة العشاء: « قاموا بأيديهم الفوانيس للكبار وهم الفنارات عندنا مشتعلة ليخرجوا الناس من المسجد فيأتون إلى المواجهة والصف الأول فيقف بعضهم أول الصف ووسطه وآخره فيخرجون كل من فيه فإذا لم يبق أحد بذلك الصف تكلموا بكلمة ذكر رافعين أصواتهم بها فينتقلون إلى الصف الذي يلي ثم كذلك حتى لا يبقى في المسجد أحد سواهم فيغلقون أبواب المسجد ويطفئون المصابيح كلها إلا التي في مواجهة الوجه الشّريف والتي داخل الحجرة فيخرجون من المسجد إلى الصحن وإلى الحجرة التي بجانبه فيخرجون فرشهم من الحوامل فينامون هنالك ولا ينام أحد منهم في المسجد بل ولا يأتيه إلا من قصد منهم الصلاة ومنهم أناس على قدم صدق في العبادة وغالب نوم الصغار منهم في مؤخّر المسجد. ومن وراء المسجد في الناحية الشّامية ميضأة كبيرة فيها بئر كبير وأخلية وفتح لها باب إلى مؤخر المسجد ولا تفتح إلا ليلاً بعد غلق الأبواب وتسرج فيها المصابيح لوضوء الأغوات وإزالة حقنة من احتاج إلى ذلك ليلًا فإذا أغلقت الأبواب هدأت الأصوات منهم وخشعوا فلا تكاد تسمع من أحد منهم كلمة فمن احتاج منهم إلى كلام أحد منهم كلمهم كأخي السرار، قال أبو سالم ولقد رأيتهم يبالغون في خفض أصواتهم بالليل حتى السعال... وتنزل عليهم السكينة وتلحقهم هيبة المكان وليس ذلك منهم مجرد استعمال بل لما يخالط قلوبهم من هيبة المكان، قال ولقد

---

(1) أحمد بن ناصر الدرعي، ج2، ص 68.

أخبروني أنه لا يقدر أحد منهم بليل أن يصل إلى الروضة وأطراف الحجرة والمواجهة إلا الأفراد منهم وأنهم ليسمعون بالليل قعقعة السّقوف، وفرقعة الشبابيك حتى يظن أن أحد أبواب الحجرة فتح أو أن بعض السقوف وقع فلا يجدون شيئاً من ذلك وذلك والله أعلم لتنزل الملائكة على قبره. . .»[1].

ولقد حرص ابن ناصر الدرعي على نقل نظام عمل الأغوات منذ الصباح، والاحترام والتقدير اللذين يحظون بهما من قبل الوافدين على المسجد الشّريف، وهو ما يجعل لهم هيبة ووقاراً وسلطة:

«... قال ولقد شاهدت من الهيبة والعظمة في إحدى الليالي التي بتها في المسجد ما أعجز عن وصفه... فإذا كان بعد الثلث الأخير من الليل جاء رئيس المؤذنين ففتحوا له وصعد إلى المئذنة الرئيسية وأذّن وشرع في الدعاء والذكر والصّلاة على النبي ﷺ فيقوم كل من في المسجد من الأغوات فيتوضؤون ثم يصبحون كل ما في المسجد من المصابيح فإذا فرغوا من الإصباح وقرب الصباح فتحوا أبواب الحرم ولا يأتي وقت فتحها حتى يجتمع بأبواب المسجد جماعة كثيرة من المتهجّدين ينتظرون الفتح فإذا فتحت !الأبواب دخلوا مزدحمين وتسابقوا الصف الأول من الروضة فيما بين القبر والمنبر فمن سبق إلى موضع كان أحق به. . .»[2].

أما فيما يتعلق بالحفاظ على الآداب داخل المسجد النبوي من طرف الأغوات، فيذكر ابن ناصر: «وسادتنا الأغوات رضي الله عنهم وجازاهم خيراً لا يغفلون طرفة عين عن حراسة الحرم الشريف وتأديب من أساء الأدب فيه بلفظ أو رفع صوت أو نوم ولو في قائلة إلا في مؤخر المسجد ومن وجدوه مضطجعاً من دون نوم للاستراحة فإن مد رجليه إلى ناحية الحجرة زجروه وإن استقبل القبلة لوجهه أو الحجرة من غير أن يكون مستديراً لما تركوه. ولا يغفلون عن حضور المسجد في ساعة من ليل أو نهار فإن خرجت طائفة جلست طائفة ولهم ديار وخدم وأتباع وخيل وضياع بل لبعضهم أزواج وسراري اتخذوها للتلذذ بما سوى الجماع. وأحكامهم فيما بينهم منضبطة غاية الانضباط ولا يحكم فيهم سلطان ولا غيره ولا يتولى عليهم ولا يعزل منهم إلا بأمر شيخهم ولا يرث معهم بيت المال شيئاً إن مات أحدهم إنما يتوارثون بينهم ومن وصيت عليه عقوبة أو أدب أدبوه من غير أن تكون لأحد عليهم ولاية، كل ذلك تعظيماً لجانبه صلى الله عليه وسلم... ولا يدخل معهم من العبيد الذين يُهدَوْن من

(1) نفسه. ج2، ص 70.

(2) نفسه.

الآفاق إلا من رضوا إدخاله بمال يدفعه عند سيده أو يدفعه هو إن كان له مال ومع ذلك يبقى في مرتبة الصغار المشتغلين بالخدمة الخارجة فإن رضوا حاله وحسنت أخلاقه تركوه حتى تأتي نوبته في الدخول في زمرة الأربعين وإن ظهرت منه خيانة أو سوء أخلاق أو سرقة أو شيء يشينه نفوه إلى حيث شاء من البلاد، فلعبيد سيدنا رسول الله ﷺ وخدّام مسجده جلالة قدر وعظم منصب وسعة أرزاق وكرم أخلاق وهم احقاق بذلك ولكبيرهم كلمة نافذة في المدينة وتصرّف تام ويد مبسوطة وهو أحد عظماء الولاة بالمدينة تنفذ أحكامه وتمضي تصرفاته من القوة والصحيحة والشريف والمشروف ويطأ عقبه الكبراء والأشراف. . . »[1].

إن اهتمام الرحالة المغاربة بعادات أهل مكة والمدينة يفسّره الاختلاف الذي وقف عليه بعض الرحالة المغاربة بين أهل الحجاز وأهل المغرب، خصوصاً وأن أغلب تلك العادات مرتبطة بموسم الحج. كما أن حرص الرحالة على تدوينها يفسّر الاهتمام الذي أولاه لها، فالعياشي وقف وقفةً طويلةً عند عادات طائفة الروافض أو المعروفين «بالنخاولة» عند جبل أحد، حين يذكر عاداتهم كل خميس حيث يجتمعون رجالاً ونساء وأطفالاً عند قبر اسماعيل فيطبخون هناك طعاماً كثيراً، يقول العياشي: «وغالباً ما يطبخون هناك الأرز والهريسة باللحم ويأتون أيضاً لختان أولادهم»[2].

والظاهرة التي يتحدّث عنها العياشي تعكس في تفاصيلها جانباً من تعدّد الطوائف الدينية ببلاد الحجاز، ومنهم الشيعة الروافض الذين كانوا حسب العياشي يتميزون بطقوسهم الخاصة التي استنكر العديد منها. كما أن هذه العادات التي صورها العياشي تعكس رسوخها في المجتمع المشرقي، فهي تعود إلى فترات تاريخية غابرة من تاريخ الإسلام، اختلط فيها المعتقد الديني بالمعتقدات والطقوس الشّعبية، وهو ما يعني انتشار بعض المعتقدات الخرافية في كل من مكة والمدينة.

ومن العادات التي لفتت انتباه الرحالة المغاربة بمنطقة الحجاز عادة أهل المدينة عند الاحتفال بذكرى الإسراء والمعراج، وهو الاحتفال الذي تحول إلى ظاهرة اجتماعية وثقافية تقام خلالها طقوس وشعائر أخرى. يقول أبو مدين الدرعي بهذا الصدد:

«تهيأ أهل المدينة لها وفرشوا صحن المسجد وأخرجوا كثرة الشّمع في حسك كبيرة فاخرة وأوقدوه وأحضروا هناك فحضر شيخ الحرم والقاضي والمفتي وأعيان المدينة والجند

---

(1) نفسه.

(2) أبو سالم العياشي، **ماء الموائد**، مصدر سابق. ج1. ص 274.

وجم غفير من الناس بعد صلاة العشاء فصعد أحد الفقهاء لمنبر فخطب خطبة مهينة لذلك يذكر فيها المعراج ثم ينزل فيصعد آخر فيخطب ثم ينزل فيصعد الثالث فيخطب ثم ينزل فشربوا القهوة ورشوا من حضر بماء ورد وأحضروا أنواع الأزهار فأخذ كل قبضة في يده وقاموا في حفظ بعدما مضى من الليل كثير فخرج الناس وفي الصباح خرجت القافلة الأولى قاصدة مكّة المكرمة وخرج أهل الينبع ومن حد لهم من الأعراب ثم خرجت أخرى بعدها وقد حضرت البدو هناك بالإبل الكثيرة فتكارينا مع من حملنا إلى مكة المشرّفة فاستهل شهر شعبان ليلة الاثنين في صبيحتها ارتحلنا متوجّهين لأم القرى قاصدين حج بيت الله الحرام وخرجنا مع عدة من علماء مكة المشرّفة وشرفائها وسكانها في ركب كبير وخرج شيخ الحرم والجند وعلماء المدينة وكثير من أهلها لتشييع الزوار»[1].

والملاحظ أن احتفالات بلاد الحجاز مرتبطة كلها بالمناسبات الدينية حسب ما يذكره الرحالة المغاربة، مما يعني أن المجتمع الحجازي كان بالأساس مجتمعاً دينياً، ولعل وجود الحرمين الشّريفين بها وتعاقب موسم الحج يدعم ذلك، الشيء الذي يشكل دعامة أساسية في استقطاب زوار الأماكن المقدّسة داخل الموسم أو خارجه.

ولقد حرص أبو مدين الدرعي على نقل ظاهرة اجتماعية ودينية وثقافية أخرى يحرص أهل مكة على ممارستها ويتعلق الأمر بعادات نساء ورجال أهل مكة عند وقت فتح الكعبة المشرفة: يقول أبو مدين الدرعي: « وفي أوائل شعبان يوم النصف منه فتحت الكعبة المشرفة فدخلناها والحمد لله ومن جملة من دخلها من غير أن يصد عنها أحد ممن أراد الدخول حسبما جرت العادة المباركة عندهم والعادة أنها تفتح من الضّحى ويقف خدمها حوله وبابها ويصف السلم على بابها الشّريف والناس يدخلون ويخرجون من كل ناحية وتفتح بين الرجال والطواف إلا النساء وسادتنا الأغوات رضي الله عنهم واقفون والنساء يدخلن الكعبة ويخرجن ويطفن بالبيت إلى الظهر فتسد الكعبة ويبدء الرجال الطواف. وهذه عاداتهم في نصف شعبان ونصف رمضان، وفي السابع والعشرين منه والخامس والعشرين ذي القعدة، وتغسل فيه وتطيب بماء وتشمر كسوتها للأعلى حتى لا يصل إليها الطائفون، ولم تزل كذلك إلى خروج الحاج وبعده حين يرجع أهل الأقاليم إلى أراضيهم»[2].

والواقع أن الثقافة الممارسة في بلاد الحجاز التي ترجع أصولها إلى دين الإسلام تجعل

(1) أبو مدين الدرعي، مصدر سابق. ص 172.

(2) نفسه. ص 176.

من المجتمع الحجازي مجتمعاً ذا خصوصية ثقافية اجتماعية، ولعل ما حرص الرحالة المغاربة عل نقله إلينا يعكس ذلك، ذلك أن كل العادات ترتبط بالمعتقدات الدينية إلى حد يختلط في بعض الأحيان فيها العقدي بالشّعبي.

وعلى الرغم من أهمّية ما سجله الرحالة المغاربة عن المجتمع الحجازي من حيث عاداته وتقاليده، فإن المعلومات التي قدّموها تبقى ناقصةً غير كاملة، إذ إن هناك جوانب عديدة لم يتطرقوا إليها أو بتعبير أدق لم يعيروها أي اهتمام، وتتعلق بالحياة اليومية للمجتمع الحجازي، وعلاقاته، وثقافته، وعاداته سواء في اللباس أو الأكل أو التمريض...الخ. ولعل تفسير ذلك يرجع إلى حد بعيد إلى شخصية الرحالة الدينية والصّوفية والطريقة التي ينظر بها إلى الواقع، ولذلك لم يركز الرحالة على الواقع الاجتماعي المادي بقدر ما تم التركيز على ما هو روحي وديني وكل ما يتصل بهما. فالهدف من الرحلة بالنسبة إلى هؤلاء الرحالة هو أداء مناسك الحج، ولذلك فقد فوت الرحالة الكثير من المشاهد الاجتماعية التي بلا شك أنهم كانوا على اطلاع عليها لكنهم لم يدوّنوها. كما أن عدم إحساس الرحالة المغاربة بالغربة ببلاد الحجاز بحكم الانتماء إلى دين واحد وحضارة واحدة جعلتهم لا يحسون بقوة الاختلاف، وهو ما يدفع دائماً إلى الوقوف عند الكثير من العادات والتقاليد والظواهر الاجتماعية للمجتمعات.

إشارات اقتصادية عن الحجاز

من المؤسف أن أغلب الرحالة المغاربة لم يتركوا لنا إلا معلومات شحيحة عن الأحوال الاقتصادية لبلاد الحجاز، وقد لا نبالغ إذا اعتبرنا أن هذا الموضوع يكاد يغيب كلياً في رحلات المغاربة باستثناء بعض الإشارات المتفرّقة التي لا تسمح بتكوين صورة عن الأحوال الاقتصادية بهذه المنطقة، هذا على الرغم من النشاط الاقتصادي الذي كانت تعرفه بلاد الحجاز خلال موسم الحج وخارجه. ولعل أهم المعلومات المقدّمة بهذا الصّدد نجدها عند العياشي الذي أولى اهتماماً خاصاً لجوانب من الحياة الاقتصادية ببلاد الحجاز. كما أن الوزير الإسحاقي قدم بدوره بعض المعلومات المتعلقة بمكة خلال فترة الحج. وبالإضافة إلى العياشي والوزير الإسحاقي فإن الشيخ عبد السلام بن ناصر يقدم معلومات جزئية لكنها مهمة.

يقول الوزير الإسحاقي متحدّثاً عن بعض نعم مكة: « فهي أكثر بلاد الله نعماً وفواكه ومنافع ومرافق ومتاجر ولم يكن لها من المتاجر إلا وقت الموسم الذي يجتمع فيه أهل

المشرق والمغرب فيبتاع فيها في يوم واحد فضلاً عن سائر الأيام من الأمتعة وأنواع البر وأنواع الجواهر واليواقيت والذخائر النفيسة والثياب الهندية والأواني الصينية ومن أنواع الطيب كالمسك والعنبر والكافور والزبد والعود والعقاقير وغيرها ذلك ما لا يدخل تحت الحصر ولا ينضبط ولو فرقه على البلاد كلها لأقام لها الأسواق الحافلة النانعة... وأما الأرزاق والفواكه وسائر الطيبات فشيء تغص به الأسواق وقد أدركنا شيئاً من فاكهتها وخضرها فرأينا شيئاً عظيماً طعماً وحسن مذاق وحدّثونا عما لم ندركه بها من الفواكه الصيفية والخريفية وأنواع البقول بما لا يزيد عليه في الوصف وكل فواكهها عجب ولاسيما البطيخ له فيها خاصة من الفضل عجيبة وذلك لأن رائحته أعطر الروائح وأطيبها يدخل به الداخل إليك فتجد عسل أطيب. . . يضرب المثل ويعرف عندهم بالمسعودي وأنواع اللبن فيها في نهاية من الطيب... وأما الحلوى فيصنع ما منها أنواع غريبة من العسل والسكر المعقود على صفات شتّى حتى أنهم يعملون بها حكايات جميع الفواكه الرطبة واليابسة تتصل منها أسمطة بين الصفا والمروة لم يشاهد أحد أجمل منظراً منها بمصر ولا بسواها قد جلبت عل منصات كأنها العرائس تراها منضّدة ملوّنة تلوح كأنها الأزاهر حسناً تقيد الأبصار وتستنزل الدرهم من صياصيه والدينار...»[1].

وعلى الرغم من أسلوب المبالغة المعتمد من طرف الإسحاقي في وصف نعم مكة، فإن إفاداته في غاية الأهمّية بالنظر إلى تسليطها الضوء على أنواع المنتوجات الفلاحية التي تنتجها بلاد الحجاز وتحديداً مكة المكرمة، هذا على الرغم من الطابع الصّحراوي الذي يميز بلاد الحجاز وصعوبة الفلاحة فيه.

ويبدو حسب الإسحاقي أن النعم التي كانت تزخر بها مكة المكرمة تجلب إليها من مناطق حجازية أخرى، كما أن استقرار بعض المغاربة بها وممارستهم للفلاحة كان له حسب الإسحاقي دور فعال في خصب الأراضي وكثرة النعم «وهذه الفواكه تجلب إليها من الطائف، وهي على مسيرة ثلاثة منها على الرفق والتؤدة ومن قرى حولها... ومن أودية تقرب من البلدة كعين سليمان وسواها قد جلب الله إليها قوماً من المغاربة ذوي بصارة بالفلاحة والزراعة فأحدثوا فيها بساتين ومزارع فكان أحد الأسباب في خصب هذه الجهات وذلك بفضل الله عزّ وجل وكريم اعتنائه بحرمه الكريم وببلده الأمين»[2].

---

(1) الوزير الإسحاقي، **رحلة الإسحاقي**، مصدر سابق. صص 278 -279.

(2) نفسه. ص 280.

ولكثرة الارتباط الروحي بين الإسحاقي ومكة المكرمة لم يتمكن من التحكّم في عقله وأحاسيسه، ولذلك نجده يخلي الطريق لسيول عواطفه ومخيلته. يقول الاسحاقي: «وأما لحوم ضأنها فقد وقع في الأصفاق... وضرب نواحي الأقطار أنها أطيب ما يوكل في الدنيا وما ذلك والله أعلم إلا بركة مراعيها هذا على إفراط سمنه ولو كان سواه من لحوم البلاد ينتهي ذلك المنتهى في السّمن للفظته الأفواه بسهولة ودسماً ولعافته وتجنّبته والأمر في هذا بالغه كلما ازداد سمناً زادت الشهوة فيه رغبة والنفس له قبولاً فتجده هنياً رخصاً يذوب في الفم قبل أن يلاك مضغاً ويسرع بخفته عن المعدة انهضاماً وما ذلك إلا من بركة البلد الأمين والله يجعل فيه رزقاً لمن تشوق إلى بلد الله الحرام وتمنّى هذه المشاهد العظام...»[1].

لا شك إذن أن نظرة الافتتان قد غلبت على أي نظرة أخرى عند الإسحاقي، فكان كل ما يراه في مكة المكرمة يتجاوز حدود المعقول والواقع الملموس، يقول الإسحاقي عند حديثه عن ماء زمزم: « من البركات التي خص الله بها هذا البلد الأمين ماء زمزم... وهذا الماء المبارك في أمره عجب وذلك أنك تشربه عند خروجه من قراره فتجده في حاسة الذوق كاللبن عند خروجه من الضّرع دفياً وتلك من الله آية وعناية وبركته أشهر من أن يحتاج لوصف واصف ومن الأمور المجربة في هذا الماء المبارك أن الإنسان ربما وجد مس الإعياء، وفتور الأعضاء، إما من كثرة الطواف أو عمرة يعتمرها على قدميه أو من غير ذلك من الأسباب المؤدية إلى تعب البدن فيصب من ذلك الماء على بدنه فيجد الراحة والنشاط لحينه ويذهب عنه ما كان أصابه، وأما الاقتيات به فأمر شاهدناه وذقناه بل أكلناه فإنه يقوم مقام الطعام على كل حال وقد أخبرني بعض الناس ممن معنا حاجاً من مصر أنه حج في بعض السنين الماضية وكان ضعيف الحال، بادي الإقلال. فكان يظل صائماً ويفطر على ماء زمزم ويصبح صائماً فعل ذلك أياماً حتى قبض الله له من تولى إطعامه، ويحكى أن أهل مكة كانوا في الجاهلية إذا أصابتهم سنة وأعوزهم القوت يلجؤون إلى زمزم فيأتي الرجل بأهله وأولاده إلى زمزم يسقيهم منه وقت عشائهم ووقت غذائهم والله رؤوف رحيم»[2].

---

(1) نفسه. صص 280 - 281. إن الوصف الذي نجده عند الإسحاقي عن نعم مكة لا نجده عند أي رحالة آخر، ويمكن تفسير ذلك بالوسط الثقافي والاجتماعي والسياسي للإسحاقي، فقد كان كاتباً ووزيراً وبرفقة أم السلطان وابنه، ولاشك أن الاستقبال الذي خصّص للركب لم يخصّص لأي وفد آخر، وهو ما مكن الإسحاقي من التلذّذ بنعم الأوساط الراقية أو الحاكمة بالحجاز، فجاء وصفه بناءً على ما كان يعيش فيه بمكة، فهو لم يعرف المشاكل والصعاب التي عاناها بقية الرحالة المغاربة.

(2) نفسه.

ويبقى العياشي على الرغم من تصوّفه وزهده كثير الملاحظة، ودقيق المشاهدة متميزاً في إفاداته عن الحركة الاقتصادية ببلاد الحجاز من خلال المعلومات التي تضمّنتها رحلته «ماء الموائد»، فقد تتبع حالة الموانئ وما تعرفه من حركة تجارية قوية، وهو ما يعني انخراطها في حركة الملاحة الدولية. كما رصد طبيعة ونوعية الأنشطة الاقتصادية بالعديد من المناطق داخل الحجاز في الفلاحة والتجارة، بالإضافة إلى الرواج التجاري الذي كانت تعرفه الحجاز خلال موسم الحج، إذ تكثر الأسواق والسّلع، وتفاوت الأسعار بها حسب المناطق وأهمّيتها الفلاحية. والشيء نفسه بالنسبة إلى مختلف الخدمات ككراء البعير، والدليل (أي المرشد للطرقات الصحراوية)، الذي حسب العياشي لا يخضع لأية ضوابط، حيث يتم الاتفاق معه على ثمن ثم بعد ذلك يطلب ثمناً أغلى من ذلك، وقد يتكرر هذا غير مرة مع دليل واحد. والعياشي لم يغفل مسألة الضرائب كذلك التي كانت تفرض فرضاً بأقساط متفاوتة على الأهالي والتجار.

الموانئ والأسواق: إن أهم ما أثار انتباه العياشي ببلاد الحجاز كثرة الأسواق المتمركزة في جل المدن والقرى، وتزداد أيام موسم الحج، حيث تجلب السلع من الأقطار المجاورة وخصوصاً من الشّام ومصر، وفي هذا الصدد يتحدث العياشي عن أهمّية ميناء ينبوع البحر في التجارة الخارجية لبلاد الحجاز: «ومن هناك تجلب الميرة إلى المدينة، فإن السفن الجالبة للطعام من مصر ما كان منها إلى المدينة يرسى بينبوع البحر، وما كان منها لمكة فتجاوز إلى جدة، فإذا وصل الطعام إلى الينبوع حمل منها إلى المدينة...»[1].

ويبدو من خلال حديث العياشي أن ميناء ينبع البحر كان يشكل أهمّية تجارية كبيرة بالمنطقة باعتباره المنفد الرئيسي للمنتوجات المصرية والأوروبية المتوجهة إلى أراضي الحجاز، حيث كانت تحمل إلى مدينة الينبوع القريبة من المرسى لتجمع البضائع، كما شكلت سوقاً كبيرة لسكان الحجاز، ويذكرها العياشي: «... وغالب أهل القرى يأتون إلى هذه القرية للتسوق، وتعمر هناك سوق كبيرة يوجد فيها غالب المحتاج ويجلب إليها البضائع والسلع ذوات الأثمار ويجلب إليها من الثمار والفواكه والحبوب والفول شيء كثير»[2].

ومما لاشك فيه أن هذا الرواج التجاري الذي كانت تعرفه بلاد الحجاز كان مرتبطاً بموسم الحج، الذي يعد مناسبة لجلب البضائع المختلفة من عدة أقطار إسلامية وبيعها

(1) أبو سالم العياشي، **ماء الموائد**، مصدر سابق. ج1. ص 178.
(2) نفسه.

بالمدينة باعتبارها أكبر تجمع تجاري بالمنطقة. وقد لاحظ العياشي أن النشاط التجاري الموسمي لا يسلم من ظاهرة الغش، إذ يذكر أن التجار لا يتقيدون بالأسعار المحدّدة للمنتوجات «... فلا سعراً معلوماً ولا مكيال وافياً... ولا يتكلم الولاة في شيء»[1].

الخدمات: وهي كما لاحظ العياشي والعديد من الرحالة المغاربة نشاط مرتبط بموسم الحج، فنجد على رأس هذه الخدمات كراء الرواحل للحجّاج، وغالباً ما تختص بها بعض القبائل، حيث يقومون بحمل أمتعة الحجّاج من مكة إلى المدينة أو العكس. ويعتبر هذا النشاط حركة اقتصادية مهمّة بالنظر إلى الأعداد الكبيرة التي كانت تشتغل في هذا المجال، إذ كان يشكل قطاعاً ضرورياً لخدمة الوافدين إلى الحجاز من أجل الحج أو العمرة.

ومن بين المظاهر الاقتصادية التي لاحظها العياشي بالحجاز والتي تدخل في قطاع الخدمات كثرة المقاهي والخانات (أي الفنادق) المنتشرة على طول الطرق الرابطة بين المدن بغية استراحة القوافل التجارية والحجّاج. وقد شكلت مركزاً لالتقاء التجّار والحجّاج لعقد صفقات تجارية في بعض المنتوجات والبضائع، يقول العياشي: «والطريق بين مكة والطائف فيها قهاوي يستريح المارة بالنزول فيها واشتراء المحتاج من طعام وعلف على نحو ما ذكرناه في طريق جدة»[2].

الصناعة: والمقصود بالصناعة حسب الرحالة العياشي تلك الحرف اليدوية التي كان يزاولها بعض سكان مكة والمدينة، إذ لم يخف العياشي أثناء وصفها إعجابه بها فاعتبرها «بالرائعة الصنع كالطراز العجيب والصياغة المتقنة». ويبدو من خلال حديث العياشي هذا أن منطقة الحجاز كانت تزاول بها الحرف التقليدية التي غالباً ما كان يقتني الحجّاج منتوجاتها أثناء موسم الحج. ولم يأت في حديث العياشي أو غيره ما يشير إلى وجود صناعة الأسلحة والسفن، إذ كانت هذه الصناعات مقتصرةً فقط على بعض المدن الشّامية والمصرية.

الضرائب: لقد أثارت مسألة الضرائب انتباه العديد من الرحالة المغاربة ومنهم العياشي، فقد كانت تشكل أهم مورد لخزينة الولاة بالحجاز، وهذا ما يفسّره العياشي في حديثه عن كثرة المكوس عند دخول أية مدينة أو عبور مناطق نفوذ بعض القبائل. وقد كانت الضرائب تفرض تحت مبرر عجز الدولة المالي، إلا أنه يبدو أنها كانت تلعب دوراً كبيراً في الاقتصاد الحجازي.

---

(1) نفسه. ج2.ص 296.

(2) نفسه. ج2. ص 116.

وتعكس النصوص المتعلقة بالجانب المعاشي لسكان الحجاز مدى المعاناة التي كان يلاقيها الرحالة في اقتناء الكثير من الأشياء، وشكاواهم من شدّة الغلاء، ولعل هذا ما دفع الشيخ عبد السلام بن ناصر إلى القول عند نزوله بمغائر شعيب: « وكانت بها سوق عظيمة مع سكان تدير لناحية البحر بكل المحتاج مع الغلاء التام»[1].

وقد كانت بعض القبائل العربية الحجازية تجد في موسم الحج فرصةً هامةً لعرض منتوجاتها من أجل التعويض عن الركود الاقتصادي خارج موسم الحج، وهكذا يحدّثنا ابن ناصر عن قيام بعض الأسواق التي يجتمع فيها بعض القبائل لبيع منتوجاتها، وهذه إشارة إلى ظاهرة الأسواق الأسبوعية والموسمية على الخصوص. فعند نزول الركب ببندر المويلح يقول ابن ناصر: «قامت سوق عظيمة لم ير مثلها شهدتها أنواع الأعراب أبلى وجهينه وحرب وغيرهم»[2]. وأمام تفشّي ظاهرة الغلاء لا يذكر ابن ناصر كيفية تعاملهم معها للخروج من الأزمة. إلا أنه يذكر فقط أن الألطاف الإلهية كانت تحميهم من شرّ الغلاء، ويعبر عن ذلك بقوله: «وأما الأسعار فما يكاد الريال الكبير يعلف البغلة حتى كدنا أن نقتطع لولا لطف الله تعالى»[3].

واعتماداً على نصوص رحلة ابن ناصر وغيرها، فإن ظاهرة الغلاء بالحجاز خلال موسم الحج مع نهاية العقد الأخير من القرن الثامن عشر ترجع إلى عاملين أساسين:

الأول: قساوة الظروف الطبيعية ببلاد الحجاز باعتبارها منطقةً صحراويةً تقل بها التساقطات المطرية خلال السنة. وقد أعرب العديد من الرحالة المغاربة عن معاناتهم من جراء قلة الماء أو انعدامه بالحجاز. فعبد السلام بن ناصر عند بداية دخوله إلى الحجاز تحدث عن قساوة المناخ ومتاعب الحجّاج خصوصاً عند منطقة الألزم حيث وقع ازدحام على مائها الضنين والخبيث حسب تعبير ابن ناصر، والتعبير نفسه استعمله بالنسبة إلى مناطق عكرة والحور أو ينبوع نظراً لإضرار مياهها بالصحة بل كما يقول ابن ناصر ولربما «هلك بها الكثير من الحجاج»[4]، وهو ما جرى بين منطقة القاع وبدر حيث هلك الكثير من الآدميين بالحر والعطش والتسمم، وفي أثنائها تمنى ابن ناصر الموت[5].

---

(1) عبد السلام بن ناصر، **الرحلة الصغرى**، مصدر سابق. ص 103.

(2) نفسه.

(3) نفسه. ص 108.

(4) نفسه. ص 104.

(5) نفسه. صص 105 - 106.

والثاني: غياب الاستقرار السياسي في منطقة الحجاز، مما كان يؤدّي إلى انعدام الأمن، وانتشار غارات الأعراب والنهب والسّرقة، وما تلحقه من أضرار بالركاب الحجيج والتجار والفلاحين كما لاحظ ابن ناصر وغيره.

وفضلاً عن كل ذلك، فإن الرحالة قد أشار إلى افتقار منطقة الحجاز إلى كثرة الزراعة بحيث اقتصرت المنتوجات على التمر والحليب والإبل وقطعان المعز، وهو ما كان يؤدّي إلى غلاء المنتوجات الفلاحية الأخرى الأكثر استهلاكاً كالشعير والزرع والعسل بالإضافة إلى علف الدواب. ومن بين الملاحظات التي أبداها ابن ناصر حول الواقع الاقتصادي الحجازي تلك المتعلقة بالروابط التجارية التي كانت تربط الحجاز بمصر. فقد ذكر ابن ناصر جلب الحجازيين ملابس الإحرام من مصر حيث كانت تباع بمنطقة رابغ، وبهذا الصّدد يقول ابن ناصر: «فنزلنا رابغ... وقامت به سوق عظيمة في المحتاج سيما أثواب الإحرام من أزر وأردية ونعال مجلوبة من مصر وغيرها»[1].

إنه بناءً على هذه المعلومات التي يقدّمها بعض الرحالة عن الواقع الاقتصادي بالحجاز على امتداد القرنين السابع عشر والثامن عشر، فإنه يبدو أن الرحالة المغاربة لم يولوا اهتماماً كبيراً لهذا الموضوع، ذلك أن المعلومات التي قدموها بهذا الشّأن شحيحة، إذ لا تسمح بمعرفة جوانب عديدة من الواقع المعاشي لسكان الحجاز، هذا على الرغم من أهمّية موسم الحج من الناحية التجارية والاقتصادية خصوصاً وأن بعض الرحالة قد مكثوا في الحجاز بعد موسم الحج. ويمكن تفسير ذلك بعنصرين مترابطين:

الأول: عنصر ثقافي يرتبط بالمكونات الثقافية للرحالة فهم متصوّفة، وفي الغالب المتصوفة لا يولون اهتماماً للواقع المادي. فقدومهم إلى الحجاز كان من أجل الحج، وبالتالي فصورة الحجاز مرتبطة بمكة والمدينة روحياً ودينياً، الشيء الذي لم يسمح بالنظر إلى الأشياء الأخرى وخصوصاً المادية منها.

والثاني: عنصر موسم الحج الذي يقضي خلاله الحجّاج جل أوقاتهم في أداء الشّعائر والعبادات الشيء، الذي لا يسمح بالاطلاع على الأوضاع المادية والاقتصادية اللهم ما كان مرتبطاً بظروف الحج، خصوصاً وأن أيام الحج تكون معدودة، إذ يحرص الحجّاج على أداء المناسك والعبادات والابتعاد عن أمور الدنيا.

وعلى هذا الأساس يلاحظ أن المعلومات التي قدمها الرحالة عن الأوضاع الاقتصادية

---

(1) نفسه. ص 104.

بالحجاز مرتبطة بشكل وثيق بموسم الحج وبحاجات الحجّاج، مثل الأسواق التي كانت تعقد خلال أيام الحج، والضرائب التي كانت تفرض عليهم (المكوس)، وكراء الرواحل للحجّاج، وبعض الحرف التقليدية التي كانت تزاول من طرف بعض القبائل لعرضها خلال موسم الحج. هذا بالإضافة إلى حديث الرحالة عن صعوبة الظروف الطبيعية بالحجاز وانعدام الأمن، وهو ما يؤثّر في مزاولة بعض الأنشطة الفلاحية والتجارية، الشيء الذي يربط الحجاز فيما يخص بعض المنتوجات بمصر والشام..الخ. إلا أن هذه المعطيات التي يقدّمها بعض الرحالة المغاربة تعكس مدى المعاناة والمشاكل المتعدّدة والأخطار التي كانوا يواجهونها في سبيل الوصول إلى مكة والمدينة، أي الدافع الأساسي للقيام بالرحلة على الرغم من طول المسافة بين المغرب والحجاز، ولعل هذا ما كان يجعلهم يحسون بنوع من اللذة والراحة في معانقة المصاعب.

ومن هذا المنطلق، فإن الصورة التي يعكسها الرحالة المغاربة عن الحجاز من الناحية الاقتصادية ترسم عالماً للحياة اليومية فيه صعوبة، والمشاكل والأخطار أول ما يلاقي الرحالة أو الحاج عند دخوله إلى هذا العالم، إلا أن كل ذلك يتلاشى أمام الهدف الأسمى وهو الوصول وأداء مناسك الحج وزيارة المسجد النبوي في المدينة حتى وإن كلفهم ذلك حياتهم وعرّضها للخطر.

الثقافة والعلم

يحتل البعد الثقافي والعلمي مكانةً خاصةً بعد أداء مناسك الحج التي من أجلها نظمت الرحلة. والواقع أن هذا البعد إلى حد ما يحتل الحيز الأكبر في الرحلات الحجازية المغربية خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر أكثر من البعد الديني المتمثل في الحج. والأمر هنا لا يثير الاستغراب على اعتبار أن الرحالة المغاربة الذين دونوا رحلاتهم قبل كل شيء علماء وفقهاء وزعماء زوايا، ولذلك فإن الموضوع يعنيهم بالدرجة الأولى، ولذلك كانوا حريصين على استحضار هذا البعد في رحلاتهم من خلال العلماء الذين التقوهم في المشرق، وحلقات التدريس والعلوم المتداولة والخلافات المذهبية والفقهية والإجازات التي حصلوا عليها.. إلى غير ذلك.

ومما هو جدير بالملاحظة في هذا الصّدد أن هذا الموضوع ليس أمراً جديداً في الرحلات المغربية للقرنين السابع عشر والثامن عشر؛ بل موضوع قديم يعود إلى المسلك الذي سلكه الرحالة المغاربة والأندلسيون منذ القرنين الثالث عشر والرابع عشر الميلاديين،

والسابع والثامن الهجريين: كابن جبير وابن رشيد والعبدري وابن بطّوطة... الخ. فقد شكلت كل من مكة والمدينة مراكز علمية يقصدها العلماء وطلبة العلم، سواء من أجل الزيارة وأداء فريضة الحج أو من أجل التزود بالعلم. وقد كان البعض يقيم فيها مدة زمنية طويلة، في حين كان البعض يستقر فيها بشكل نهائي، ذلك أن الرحلة إلى المشرق عموماً ومكة والمدينة بشكل خاص من أجل تحصيل العلوم من ضروريات إن لم نقل الواجبات العلمية خلال تلك الفترة.

مكة والمدينة ملتقى العلم والعلماء

وبناءً على ذلك فقد حفلت كتب التراجم بأسماء العلماء الذين جاوروا مكة أو المدينة نظراً إلى مكانة المدينتين في نفوس المسلمين، وما كانتا تعرفانه من حيوية علمية في علوم شتى بحيث يقصدها كل من يرغب في التعلم[1].

كانت مكة المكرمة والمدينة المنورة تشكلان مركزين علميين مهمّين لالتقاء العلماء من مختلف بقاع العالم الإسلامي، «وهذه ميزة انفردت بها عن سائر الأقطار الإسلامية، فهي بذلك ملتقى العلماء ووسيلة مهمة لنقل الكتب إلى مختلف البلاد الإسلامية حتى قيل إن بعض العلماء إذا افتقد كتاباً ولم يستطع الحصول عليه رغم تطوافه في البلدان لجأ إلى الإعلان عنه في الحج طمعاً في معرفة مكانه أو كيفية الوصول إليه»[2].

وعلى الرغم من التحولات السياسية التي شهدها المشرق العربي منذ القرن السادس عشر بدخول العثمانيين مسرح الأحداث، فقد استطاعت كل من مكة والمدينة الحفاظ على مكانتهما العلمية والثقافية حتى حدود نهاية القرن الثامن عشر، وهذا ما نقف عليه من خلال الرحالة المغاربة الذين زاروا الشّرق خلال هذه الفترة ودوّنوا مشاهداتهم عنه. فالعياشي من حيث هو عالم مغربي كبير كان أمراً طبيعياً أن يطغى الجانب العلمي والثقافي على اهتماماته، وهو ما انعكس في رحلته التي جاءت زاخرةً بالمعلومات العلمية عن المشرق بصفة عامة والحجاز ومصر بصفة خاصة، ناقلاً بذلك جوانب من الحياة العلمية والصراع الفكري والمذهبي القائم بين المذاهب الموجودة بالحجاز، دون أن ينسى تسليط الضوء على طبيعة العلوم المتداولة في المساجد وحلقات التدريس. والواقع أن ما ينطبق على العياشي ينطبق

(1) عواطف يوسف نواب، **الرحلات المغربية والأندلسية**..مرجع سابق. ص 253.

(2) نفسه. ص 254.

أيضاً على بقية الرحالة المغاربة سواء من القرن السابع عشر أو الثامن عشر، مثل أحمد بن ناصر الدرعي، والرافعي التطواني، وأبي مدين الدرعي، والهشتوكي، والزبادي، وعبد السلام بن ناصر..إلخ.

فهؤلاء الرحالة يجمعون على اعتبار موسم الحج مناسبة لالتقاء العلماء من مختلف الأقطار الإسلامية، ويبدو ذلك من خلال تعداد العلماء المشارقة وغيرهم من البلدان الإسلامية الذين التقوهم. فأحمد بن ناصر الدرعي الذي حج عام 1709م وبعد انتهائه من أداء مناسك الحج حرص على طرق أبواب العلماء والأئمة المشهورين بالحجاز، فضلاً عن التقائه عدداً كبيراً من العلماء المشايخ من مختلف الأقطار والجنسيات، وما يتيحه ذلك من تبادل ثقافي وعلمي. وبناءً على ذلك عمل الرحالة على تسجيل أهم أسماء العلماء الذين درس على أيديهم أو التقاهم خلال موسم الحج، مع كل ما يرافق ذلك من طقوس وعادات ثقافية وعلمية تعبيراً عن الحياة الثقافية والعلمية بالحجاز خلال فترة الرحلة.

يقول الشيخ أحمد بن ناصر الدرعي في ذكر من لقيهم في الحرم المكي من الأئمة:

«... الشيخ أحمد النحلي الشّافعي، والشيخ عبد الله ابن سالم البصري الشافعي، والشيخ محمد تاج الدين مفتي الحنفية وابناه الشيخ عبد المحسن والشيخ عبد المنعم والشيخ عبد القادر ابن أبي بكر الحنفي المفتي كان تولى الفتيا قبل، والشيخ محمد أكرم الهندي، والشيخ مصطفى بن فتح الله الحموي المكي الشافعي وله تأليف على التاريخ ذكر فيها علماء الحادي عشر وصلحاءه وأدباءه وملوكه وشعراءه أطلعني الله على سفر منه فيه المحمدين فقط ولم يكمل إلى الآن وله رحلة إلى اليمن ولقي الوالد وأخذ عنه وجعل له ترجمة والشيخ محمد ابن عبد الباقي الإسكندراني المالكي والشّيخ إدريس بن أحمد الصعدي الشافعي وهو نسبة إلى صعدة بلدة باليمن والشيخ عبد الرحمان السندي والد أكرم والشيخ عبد الكريم الهندي، وفي عام ستة وتسعين التقينا بمكة وأكرمنا بها الشيخ الحسن العجمي والشيخ الحسين الحنفي المكي وأهدى إلينا مكان من الخيزران والشيخ علي اليمني والشيخ عبد الله اليمني وهما من أصحاب سيدنا الوالد رضي الله عنه وطلعا معنا إلى جبل أبي قبيس فجلسنا هنالك سويعات للدعاء ومشاهدة البيت العتيق والمسجد الحرام ومكة وقيقعان وغير ذلك من الأمكنة المعظمة... وممن أجازنا بمكة من السادات أبو محمد الشيخ عبد الله ابن سالم البصري وقد كان أجازنا بلفظه، ثم بعث إلينا بالإجازة إلى بلدنا مع بعض أصحابنا...»[1]. وبالإضافة

(1) أحمد بن ناصر الدرعي، **الرحلة الناصرية**، ج1. صص 208 - 209.

إلى هؤلاء التقى أحمد بن ناصر الدرعي الشيخ عيسى الجعفري «العلامة المحقّق الفهّامة نادرة الزمان...»، وكذلك العلامة سيدي محمد بن سليمان الروداني «فقد التقينا به واجتمعنا به وهو من أصحاب الوالد رضي الله عنه وممن أخذ عنه فهو حكيم الإسلام وأحد العلماء الأعلام المتوقد فطنة والمتوهج ذكاء، الممتلئ حكمةً وإيماناً... تفنن في علوم كثيرة وتحلى من محاسن الأوصاف كان ممن ألهم الرشيد في صغره فاجتنى ثمر رشده من كبره نشأ بين والديه بمدينة تارودانت قاعدة بلاد السوس الأقصى. . . »[1]

أما بالمدينة المنوّرة فقد ذكر الشيخ أحمد بن ناصر الدرعي أنه التقى فيها عدداً من الشيوخ والعلماء كأحمد الأنصاري، والشيخ عبد الرحيم، والشيخ عبد الكريم العياشي وابنه والشيخ طاهر ابن الشيخ إبراهيم الكردي، وخطيب المسجد النبوي الشيخ إبراهيم البرى، والشيخ عبد الكريم الخليفتي العباسي الخطيب والإمام بالمسجد النبوي أيضاً[2].

ويذكر ابن ناصر الدرعي أنه التقى إمام مسجد قباء الشيخ صالح بن أحمد المطري، والشيخ أحمد بن عبد الرحمن الشّريف السجلماسي، والشيخ الحاج محمد الهميسي، والشيخ أحمد زاد، والشيخ أحمد الفلاني، والعلامة إبراهيم بن حسن الكوراني الشهرزوري...

وقد التقى أحمد بن ناصر الدرعي على ما يذكر في رحلته بعض شيوخ الشّام، منهم السابق الذكر إبراهيم حسن الكوراني الذي أجاز ابن ناصر «في جميع مروياته ومقروءاته ومسموعاته وكل ما صح له وعنه من سائر العلوم النقلية والعقلية...»

والملاحظ في نصوص الرحلات المغربية حرص جميع الرحالة على تدوين إجازاتهم أو من أجازوهم من علماء المشرق نظراً لما لذلك من أهمّية في المغرب، فهي (أي الإجازة) تمييز للرحالة، امتيازاً علمياً مقارنة بالعلماء الذين لم يحصلوا عليها.

وقد كان العياشي وقبل أحمد بن ناصر الدرعي بحوالي نصف قرن قد ترجم للعديد من العلماء والأئمة والشّيوخ الذين التقاهم خلال حجاته وخصوصاً بالمدينة المنوّرة، حيث تبدو من خلال الرحالة المغاربة كمجتمع علمي وثقافي كبير يلتقي فيه العلماء والأئمة للتبادل الثقافي والعلمي. ولعل حرص الرحالة على ذكر أسماء العلماء والمشايخ الذين التقاهم بالحجاز تكشف عن مستواه الثقافي والعلمي، فالمشرق ولمدة طويلة شكل المحطة الرئيسية

---

(1) نفسه. ج1.ص 222.

(2) نفسه. ج2. ص 42.

لأخذ العلوم والمعرفة الإسلاميتين، ولذلك نجد العياشي مثلاً يستغرق صفحات طويلة في الترجمة لعدة أسماء لامعة بالمشرق كإمام المحدثين الشيخ أبي الحسن علي بن عبد الرحمن الربيع اليمني الزمير، وهو كما يذكر العياشي أقدم مشايخه، وقد التقاه في مكة عام 1064هـ/ 1653م، وقد كان هذا الأخير السبب في التقاء العياشي أسماء أخرى كالإمام صفي الدين القستاتي، والملا إبراهيم، والشيخ الثعالبي، والشيخ أبي بكر بن محمد بن خلف بن صافي اللخمي، والشيخ القاضي أبي محمد عبد الله البائتي، والقاضي أبي بكر محمد بن أحمد بن حمزة، والقاضي أبي عبد الله محمد بن سعيد بن زرقون الأنصاري، والشيخ عبد الصمد بن محمد بن الفضل بن خرسان، والشيخ يونس بن يحيى العباسي الهاشمي[1] ...الخ.

ولقد حرص الرحالة المغاربة على هذا التقليد العلمي والثقافي، فلا تكاد تخلو رحلة مغربية منه بحيث لم تكن العلوم تعرف حدوداً جغرافية أو قومية إنما عمت جميع أرجاء العالم الإسلامي، وتشهد بذلك نصوص الإجازات التي تعمد الكثير من الرحالة تدوينها في رحلاتهم كما فعل الشيخ أبو مدين الدرعي، الذي يذكر أنه أخذ بالحجاز عن الشيخ سالم بن عبد الله بن سالم البصري الشافعي، وشيخ الجماعة المدرس بالمسجد الحرام الشيخ عبد الوهاب بن أحمد بركات الشافعي، وأبي محمد عبد الله بن خالد المالكي، والشيخ سعيد بن محمد سنبل الشافعي، والشيخ محمد حديد الحنبلي، ومفتي الحنابلة بالمدينة المنوّرة الشيخ إبراهيم بن محمد، والشيخ مصطفى القادري البغدادي، إضافة إلى الشيخ محمد غانم. وقد قام أبو مدين الدرعي بإلحاق نصوص إجازات هؤلاء الشيوخ برحلته[2].

وقبل نهاية القرن الثامن عشر نجد الرحالة الشيخ عبد السلام بن ناصر يسير على التقليد نفسه، حيث يذكر أنه خلال حجته لعام 1096هـ/ 1796م التقى جماعة من الأئمة المشاهير وأولهم الشيخ مرتضى الحسين الواسطي الحنفي الذي كتب له إجازته، بالإضافة إلى شيوخ آخرين كالشيخ أحمد بن محمد الدردير، والشيخ محمد بن محمد بن علي الصّبان، والشيخ محمد بن محمد الأمير[3].

يتضح إذن من خلال استعراض الرحالة المغاربة لأسماء وتراجم وإجازات العلماء والشيوخ والأئمة الذين التقوهم وأخذوا عنهم بمكة والمدينة طوال القرنين السابع عشر والثامن

(1) أبو سالم العياشي، **ماء الموائد**، ج1. صص 89 - 229 حيث تطرق إلى أسماء جميع شيوخه.

(2) أبو مدين الدرعي، **رحلة أبي مدين الدرعي**، مصدر سابق. صص 281 - 293.

(3) العباس بن إبراهيم، مرجع سابق. صص 192 ـ 193 / وعبد الحي الكتاني، مرجع سابق. صص 219- 220.

عشر، أن الحجاز وتحديداً مكة والمدينة كان يشكل ملتقى للعلماء من العالم الإسلامي، الذين كانوا يساهمون في الحركة الثقافية والعلمية به، ومعنى ذلك أن مكة المكرمة والمدينة المنورة كانتا تستقطبان العلماء وطلاب العلم، وهذا ما تؤكده رحلات المغاربة من خلال الأسماء التي استعرضوها في رحلاتهم. ومما لا ريب فيه أن تتمتّع مكة والمدينة بمكانة روحية خصوصاً لدى المسلمين وتقاطر العلماء والمتعلمين إليهما بصفة مستمرة بوأهما لأن تكونا من أهم المراكز التي تشد إليها الرحال في سبيل العلم والعبادة. وقد تبين أن الكثير من العلماء آثروا المكوث فيهما على العودة إلى بلدانهم متّخذين منهما مكاناً للمجاورة، مع قيامهم إلى جانب علمائهما بدور كبير في الحركة العلمية، مثال ذلك ابن الطيب الشرقي الذي جاور المدينة المنورة عقب رحلته الأولى والثانية خلال النصف الأول من القرن الثامن عشر.

لقد كانت عدد الأيام التي قضاها ابن الطيب الشّرقي بالحجاز خلال حجته الأولى 1726م جد محدودة، فلم تتجاوز اثنين وعشرين يوماً، قضى معظمها في أداء الشّعائر الدينية، وبالرغم من ذلك فقد استغل بعض الوقت لمزاولة أنشطته الثقافية والعلمية. فأثناء مقامه بمكة المكرمة كان له لقاء مع أحد علماء المغرب المجاورين للمدينة المنورة، وهو الشيخ أبو عبد الله محمد بن عبد الله الفيلالي المتوفى عام 1141هـ/ 1728م. وبناء على ما يذكره الشرقي في رحلته فقد خاضا معا «في مسائل متنوعة من الفنون العلمية نحواً وفقهاً وبياناً وحديثاً وغير ذلك»[1].

وبالنظر إلى المكانة العلمية التي كان يتمتّع بها ابن الطيب الشّرقي، فقد قدمه الفيلالي لكي يكون له درس بمكة خاص بتفسير البيضاوي، يقول ابن الطيب «وألفيت معه جماعة من طلبة، الهند فأخذ يثني لهم علينا ويبالغ في الثناء بالسعة في العلوم لإنصافه وإرادته نفعنا وإن كنا لسنا أهلاً كما قال جزاه الله خيراً. وتسألني أن أقرئهم طرفاً من تفسير البيضاوي، فتعللت له بأني لست بتلك المثابة، وبأني لا كتب لي ولا حواشي أستعين بها على ذلك، وأنه لا يصلح أن نتقدم عليه لشهرته هنالك ومعرفة الناس به، فأبى أن يقبل ذلك. وما زاد إلا (إصراراً) وما قصده إلا انتفاعنا فقط. فساعفناه بذلك في تلك الأيام التي انقضت كالأحلام، وكان يحضر هو وولده وناس كثيرون. وذلك كان لنا سبباً في نيل مقتضياتنا الدنيوية دون كلفة»[2]. ويعكس حديث ابن الطيب هذا الإمكانات التي قد تفتح في وجه بعض الرحالة/

---

(1) ابن الطيب الشرقي، الرحلة، ل، 91، نقلاً عن عبد العالي الودغيري، مرجع سابق، ص 99.

(2) نفسه، ص 99.

العلماء لمزاولة بعض الأعمال كالتدريس ليس فقط من أجل نشر العلم وإنما من أجل الانتفاع وتحصيل الرزق وهو ما يساهم في حل بعض المشاكل المادية للرحالة، كما جرى مع ابن الطيب الشرقي.

وبالإضافة إلى الشّيخ الفيلاني هذا سجل ابن الطيب انطباعاته عمن لقيه في الحجاز من رجالات وشيوخ العلم من المشارقة، وقد ذكر خمسة.

الأول: الشيخ محمد الإسكندراني الذي حسب الشّرقي لا يرقى إلى مستوى العلماء الكبار ولذلك فقد كان انتقاده له شديداً: «ولقيت بمكة أيضاً رجلاً مسناً أعمى سماه لنا أصحابه بالشيخ محمد الاسكندراني ورد علينا مراراً واختبرناه، فإذا هو رجل شاب فشبت خصلتاه، وعمي قلبه لما عميت مقلتاه، طال أمله واشتد حرصه، ونقص كماله وكمل نقصه، إذا تكلم ملأ الدنيا دعوى، وأطال بلا طائل ولا جدوى. يفخر بالذهاب للملوك للإفراد، ولا يصرف الهمة لمن أفاد ولا لمن استفاد. يكثر من النظم في الرجز دون غيره من البحور، ويستحضر جملةً وافرةً من السّير والحديث على ما بها من القصور. ومع ذلك تجده كثير الجدل والعناد، شديد الغلط على العباد، يزعم أنه وأنه، وما علم أن أمثاله جديرون أن يثنوا أنه بعد أنة. ومولانا سبحانه يجبر كسرنا وكسره، ويطلق من هاتيك الدعاوى العريضة الكاذبة أسره»[1].

والثاني: الشيخ أبو العباس أحمد بن حجر مدرس قبة الشمع من الحرم الشريف، وهو «رجل لا بأس به، له معرفة في الحديث كأسلافه رحمهم الله».

والثالث: الشيخ جعفر، وقد تحدث عن صلاحه وأخلاقه دون أن يقول شيئاً عن نسبه وعلمه.

والرابع: الشيخ أبو محمد عبد القادر بن يحيى الحنفي اليمني، أحد خطباء الحرم وأئمته. وقد أثنى أيضاً على أخلاقه وفصاحته، وقال في جملة انطباعاته عنه: «وكان بيدي خطباً محبرة جامعة لا بأس بها. مع إتقان الحفظ ومراعاة المعنى واللفظ»[2].

والخامس: الشيخ محمد بن محمد قاضي زادة الأنصاري الشهير بالقاضي عبد. وقد ذكر بعض مؤلفاته وكلها في العلوم الدينية. وقال عنه: «ودعانا إلى داره فأسعفناه رغبة في إدخال السّرور عليه، واغتناماً لدعوته، لأنه رجل طعن في السن، يناهز المئة، ومع تعلقه

(1) نفسه، صص 100 ـ 101.

(2) نفسه.

بأسباب العلم وتمسّكه بأذيال الحلم. وخضنا معه في مسائل علمية متنوعة، إلى عربية وحديث وأدب وغير ذلك. وقد شاهدنا من أحواله سمة الصلاح لما رأينا من إكثاره للذكر وإعلانه بالحمد والشكر»[1].

أما بقية الشيوخ الذين لقيهم ابن الطيب بالحجاز فقد أشار إليهم في جملة واحدة قائلاً: « ورأينا غير هؤلاء فمن لم نعرف أسماءهم، ولم نشرب ماءهم ».

ويبدو من خلال كلام ابن الطيب المقتضب عن علماء الحجاز أنه لم يكن مقتنعاً بمستواهم العلمي والمعرفي، وهو ما قد يوحي بقلة أو عدم وجود علماء فطاحل من أهل العلم وكبار المشايخ خلال هذه الفترة من النصف الأول من القرن الثامن عشر.

إلا أنه من الناحية الموضوعية يجب الاعتراف بنسبية كلام ابن الطيّب الشرقي، ذلك أن قصر المدة التي قضاها في الحج لم تكن تسمح له بتكوين انطباعات دقيقة وموضوعية للواقعين الثقافي والعلمي بمكة المكرمة والمدينة المنوّرة التي لم يقض فيها سوى ثلاثة أيام، ولذلك لم يتمكن من لقاء أحد من العلماء المشارقة.

ومن الأنشطة العلمية التي زاولها ابن الطيّب الشرقي بالحجاز التأليف، فهو يذكر أنه كتب جملةً من الرسائل والأجوبة العلمية في موضوعات دينية واجتماعية كانت تأتيه الأسئلة في شأنها وهو مقيم بمكة. وهكذا فقد ذكر أنه ألف بالحرم الشّريف:

1 ـ رسالة مستقلة سمّاها: «الاستمساك بأوثق عروة في الأحكام المتعلقة بالقهوة» رتبها على مقدمة وأربعة فصول وخاتمة.

2 ـ جواباً في مسألة الشّرب من الميزاب.

3 ـ جواباً حول استشكال اقتداء المالكي بالحنفي.

4 ـ تقريظاً لبعض مؤلفات الشيخ محمد بن محمد قاضي زاده الأنصاري الشهير بالقاضي عيد الذي سبق ذكره[2].

إلا أن كل هذه الكتابات كما يذكر ابن الطيب في رحلته ضاعت في جملة ما سرق منه عند مغارة شعيب بعد خروجه من المدينة المنوّرة في طريق العودة إلى مصر ثم المغرب.

---

(1) نفسه.

(2) نفسه. ص 102.

غير أن ابن الطيب وبعد عودته إلى المغرب عقب حجته الأولى قرر الذهاب إلى الشّرق لكن هذه المرة دون رجعة، يقول عبد العالي الودغيري: « ففي يوم مجهول بين أيام سنة 1143هـ/ 1730م غادر ابن الطيب مدينة فاس في اتجاه المشرق، وهي السنة التي عرفت المدينة خلالها أكبر موجة من موجات الضغط الاقتصادي والعسكري. . . ففر عنها غالب سكانها» إلى البوادي والقرى والجبال، ومنهم من وصل إلى السّودان وتونس ومصر والشّام حتى لم يبق بفاس إلا النساء والذرية ومن لا عبرة به من الرجال، حتى إن الذين كانوا بالسجن فنفس خروجهم منه فروا بأنفسهم ولم يعرجوا على أهل ولا ولد «كما يقول الناصري»[1].

أما بالنسبة إلى ابن الطيّب الشرقي فيقول محمد بن علي الزبادي مؤرّخاً لرحلة الشيخ ابن الطيب: «خرج رحمه الله تعالى إلى المشرق سنة ثلاث وأربعين ومئة وألف، وجاور بالمدينة المشرفة على ساكنها أفضل الصلاة وأكرم السلام وتولى الإمامة فيها بالمحراب النبوي والخطبة، وبقي على هذه الحال إلى أن مات بها، ودفن بها وتولى ولده بعده »[2].

ولقد شكلت المدة التي قضاها ابن الطيب الشّرقي بالمدينة المنورة بالتحديد فرصة قام خلالها بمزاولة التدريس والتأليف. وقد هيأ له مقامه بالحرمين الشّريفين الشهرة الواسعة والسمعة العلمية، يقول ابن الطيب عن نشاطه العلمي بالمدينة المنورة: « وقد اتخذت المدينة داراً وسكناً، ونشرت ألوية العلوم على اختلافها بالمسجد النبوي الشّريف، وختمت الصّحيحين والسّنن الأربعة والموطّأ وجملة وافرة من الأصول الحديثية وغيرها من العلوم الأدبية واللغوية. ومن جملة الكتب اللغوية التي أقرأتها هنالك كتاب القاموس المحيط للفيروز أبادي». وقد انتفع بعلمه هناك كل من أبي العباس الهلالي صاحب (فتح القدوس) و (إضاءة الأدموس) والمرتضى الزبيدي صاحب (تاج العروس)، وعبد القادر الكوكباني صاحب (فلك القاموس)[3].

ولقد كانت لابن الطيّب الشرقي صلة علمية خاصة بالشيخ أبي الطاهر الكردي الكوراني مفتي الشافعية بالمدينة المنورة وأحد كبار شيوخ الحرمين (ت 1145هـ/ 1732م)، وقد أخذ عنه ابن الطيب بعض المسلسلات الحديثية[4].

---

(1) نفسه. ص 106. انظر أيضاً الناصري، **الاستقصاء**، مصدر سابق. ج7. ص 135.

(2) محمد بن علي المنالي، **سلوك الطريق الوارية بالشيخ والمريد والزاوية**، **مخطوط** بالخزانة العامة بالرباط رقم 12444. ص 325.

(3) على الودغيري، مرجع سابق. ص 110.

(4) نفسه. ص 111.

وأثناء إقامته بالحجاز ومزاولته التدريس بالحرمين الشريفين تتلمذ على يديه أعداد كبيرة من الطلبة والشّيوخ من مختلف العالم الإسلامي، وقد أورد علي الودغيري أسماء بعض من هؤلاء، فمن الحجاز: محمد أفندي المسعودي المدني (ت 1174هـ/ 1760م). والشيخ يوسف ابن عبد الكريم الأنصاري المدني الفقيه الحنفي والأديب الشاعر (ت 1177هـ/ 1763م)، والشيخ محمد بن علي بن إبراهيم الزهري الشوراني (ت 1179هـ/ 1765م)، وهو مدني المولد والمنشأ. والشيخ إسماعيل بن عبد الله الإسكندراني (ت 1182هـ/ 1768م) شيخ الطائفة النقشبندية بالمدينة المنوّرة، وهو مشارك في كثير من العلوم. والشيخ عبد المحسن بن محمد ابن أسعد أفندي الأسكنداري (ت 1183هـ/ 1769م) وهو مدني المولد والمنشأ فقيه حنفي، تولى الاعتناء بالمدينة المنوّرة نحواً من ثلاثين عاماً. والشيخ المقرئ المحدّث عبد القادر بن خليل الرومي الأصل المدني المعروف بكدك زادة (ت 1187هـ1773م)[1]. وكذلك الشيخ محمد سعيد بن أحمد أمين سفر المدني الحنفي المدرس بالحرم المكي (ت عام 1192هـ/ 1778م)، وقد كان صهراً لابن الطيب. والشيخ إبراهيم بن محمد بن عبد السلام الرئيس الزمزمي المكي الشافعي موقت الحرم الشّريف (ت 1195هـ/ 1781م). والشيخ عبد الرحمن ابن عبد الكريم الأنصاري المدني مؤرّخ المدينة في عصره وخطيب المسجد النبوي (توفّي بعد عام 1197هـ/ 1782م)، وهو صاحب كتاب «تحفة المحبين». والشيخ علي بن حسن الشهير بالبرزنجي (توفّي أواخر القرن الثامن عشر)، وهو أديب وشاعر... والشيخ علي بن محمد بن علي الزهري الشّرواني رئيس علماء الحنفية بالمدينة المنوّرة. والشيخ عبد الرحمن بن محمد الغلام الشّافعي المدني (ت 1187هـ - 1773م). والشّيخ حسين بن أحمد الحنفي، وهو من مكة. وأخيراً الشّيخ إبراهيم أسعد المدني[2].

كما أخذ عنه عدد كبير من أهل اليمن ذكرهم أيضاً عبد العالي الودغيري: فهناك الشيخ الوزير القاضي شهاب الدين أحمد بن عبد الرحمن المعروف بالشّامي نسبة إلى شام صعدة من اليمن (ت: 1172هـ/ 1758م). وقد أخذ عن ابن الطيب بالحرمين صحيح البخاري وصحيح مسلم. والشيخ الأمير أحمد بن محمد بن إسحاق بن الإمام المهدي بن أحمد الحسني القاسمي الصنعائي اليمني (ت: 1191هـ/ 1777م). أخذ عن ابن الطيّب بالحرمين وطلب إجازته. وكذلك الشيخ وجيه الدين عبد الرحمن بن مصطفى الحسيني العلوي المعروف

(1) نفسه. ص 112.
(2) نفسه. ص 112 - 114.

بالعيدروس نزيل مصر (ت 1193هـ/ 1779م)، التقى ابن الطيب بمكة وأخذ عنه. والشيخ أبو المحاسن سليمان بن يحيى بن عمر بن مقبول الأهدل الزبيدي اليمني الفقيه المحدّث المشارك (ت 1197هـ/ 1782م)، التقى ابن الطيب بمكة وترجم له كأحد شيوخه. والشيخ عبد الرحمن ابن محمد بن المشرع بن عمر (ت 1195هـ/ 1781م)، زار الحرمين وأخذ عن ابن الطيب بهما. والشيخ القاضي أحمد بن محمد بن عبد الهادي المعروف بابن قاطن (ت 1199هـ/ 1784م). ومنهم أيضاً الشيخ أبو الفيض محمد المرتضى بن محمد الحسيني الواسطي الأصل ثم الزبيدي اليمني (ت: 1205هـ/ 1790م)، رحل إلى الحجاز عام (1163هـ/ 1749م)، فلقي ابن الطيب وقرأ عليه (القاموس المحيط)، وروى عنه أيضاً صحيح البخاري وصحيح مسلم والحديث المسلسل بالأولية وغير ذلك. ومما قاله في حق شيخه: «وهو عمدتي في هذا الفن (أي اللغة)، والمقلد جيدي العاطل على تقريره المستحسن»[1]. ومنهم أيضاً الشيخ عبد القادر بن أحمد بن عبد القادر الكوكباني اليمني (ت: 1207هـ/ 1792م)، وقد كان فقيهاً لغوياً ومفسراً ومحدثاً.

وقد كان لابن الطيب الشرقي تلامذة من الشّام ومصر ومن بلاد الترك، ومن المغاربة الوافدين إليه في الحجاز. فمن الشام نجد الشيخ محمد بن صالح المواهبي المتوفّى عام (1187هـ/ 1771م)، والشّيخ قاضي علي بن محمد أفندي المرادي (ت 1188هـ/ 1772 م)، الذي كتب له ابن الطيب إجازة عام (1157هـ - 1744م). والشيخ أحمد بن صالح بن أحمد بن صدقة المعروف بالورّاق الأديب الحلبي (ت: عام 1189هـ - 1773م)، الذي التقى ابن الطيب بالحجاز. وكذلك الشيخ حسين بن شرف الدين بن زين العابدين علاء الدين الثوري المقدسي الحنفي والمعروف أيضاً بالعسلي (ت 1195هـ - 1780م). والشّيخ أبو العدن عزّ الدين أمين بن محمد بن حسن علي القسطيني الأصل الدمشقي المولد الشهير بابن الكمش (ت 1200هـ - 1785م)، وكان من أعيان الأمراء والرؤساء، فقيه وأديب أيضاً. وأخيراً الشّيخ عبد الكريم بن محمد بن عبد الجبار الحبلي الحنفي الماتريدي (ت 1205هـ - 1790م) حج عام (1164هـ - 1750م) والتقى خلالها ابن الطيب الشّرقي وأخذ عنه[2]. أما من مصر فقد أخذ عنه الشيخ مصطفى بن أحمد بن محمد بن سلامة المعروف باللقيمي (ت 1178هـ - 1768م)

أما من الأتراك، فقد أخذ عنه الشيخ علي بن عبد الرحمن الإسلامبولي الأصل والمولد

---

(1) نفسه. ص 115 - 116.

(2) نفسه. صص 117 - 118، وغير هؤلاء. فقد أخذ عنه الكثير من أهل الشام لا يسع المجال لذكرهم هنا.

الشهير بالدفترداري (ت 1183هـ - 1769م)، وقد قدم إلى المدينة المنورة وجاورها في حدود سنة (1140هـ ـ 1727م)، حيث التقى ابن الطيب وأخذ عنه.

وبالإضافة إلى هؤلاء الشيوخ المشارقة، فقد أخذ عن ابن الطيب الشرقي عدد كبير من المغاربة الوافدين على الحجاز من أجل الحج، نذكر منهم: الشيخ أبا العباس أحمد بن عبدالعزيز الهلالي السجلماسي (ت 1175هـ - 1762م). وقد كان فقيهاً ومحدثاً لغوياً، التقى ابن الطيب بالحجاز عام (1150هـ/ 1737م). والشيخ المحدث الفقيه محمد بن محمد بن عبد الله الفيلالي السجلماسي المغربي، (ت: 1201هـ/ 1786م). وكذلك الشيخ أحمد بن عمار بن عبد الرحمن بن عمار الجزائري (ت: 1205هـ/ 1790م). والشيخ عبد الرحمن بن محمد بن أحمد الحبيب السجلماسي أحد شيوخ السلطان المولى سليمان. والشيخ محمد بن المدني بن محمد بن منصور المهاجي التلمساني.

ومن بين ما يذكر عن ابن الطيب الشرقي أنه تولى الإفتاء بالحرمين الشّريفين[1].

ولا شك أن ترجمة الرحالة المغاربة لعلماء الحجاز قد ساهمت إلى حد كبير في التعريف بهم وبعض تفاصيل حياتهم مما قد لا نجده في بعض المصادر الأخرى.

العلوم المقرّرة للتدريس

لقد أفاض الرحالة المغاربة في الحديث عن العلوم التي كانت تدرس بالحجاز، كما لا توجد اختلافات بينهم في هذا الشأن. ذلك أن هذه العلوم هي العلوم نفسها التي كانت تدرس منذ زمن طويل بالحجاز. وقد ذكرها الرحّالة المغاربة في رحلاتهم، وعلى رأسها علم القراءات، يقول أبو سالم العياشي: «ولما كان أول شهر صفر جاءني أصحاب المالكية بالمدينة المنوّرة أن أقرأ لهم مختصر الشّيخ خليل في فقه مالك فتعللت لهم بقلة الممارسة له وشغل البال وعدم ما يستعين به الإنسان من الشّروح والحواشي فلم تعلل لديهم بل زادهم إغراء فابتدأنا قراءته في مؤخّر المسجد بالجانب الغربي منه وكانت قراءتنا من بعد صلاة العصر إلى قرب المغرب فقرأنا لهم قراءة لا بأس بها زعموا أنهم لم يروا مثلها منذ أزمان. . .»[2]. وبالإضافة إلى علم القراءات فإن الرحالة المغاربة يتحدثّون عن علم الحديث كأحد العلوم المدرسة بمكة والمدينة، وقد كان يحظى بمكانة عالية في كثير من الحلقات العلمية التي كانت

(1) نفسه. صص : 119 - 120.

(2) أبو سالم العياشي، **ماء الموائد**، ج1. ص 50.

تعكف على دراسة صحيح البخاري وصحيح مسلم، كما كان الرحالة المغاربة يستعرضون رواياتهم أمام العلماء والمشايخ الذين كانوا يلتقونهم في مكة والمدينة خصوصاً وأن جل الرحالة كان لهم إلمام كبير بهذا الموضوع، فقد سبق لجعفر الكتاني أن أشار في كتابه **فهرس الفهارس** إلى المستوى العلمي للشيخ عبد السلام بن ناصر الذي قال في حقه بأنه «أعلم علماء البيت الناصري بالفقه والحديث وأوسعهم رواية وأحبرهم قلماً وأعلاهم إسناداً»[1].

وما ينطبق على علم الحديث والرواية ينطبق على الفقه الذي كان الرحالة المغاربة يحرصون على إتقانه حسب المذاهب، وفي هذا الصّدد فإن نصوص الرحلات تحفل بالعديد من المناقشات الفقهية، كما هو الشأن عند أبي سالم العياشي فيما يخص حكم شرب القهوة... الخ. كما كانت له تآليف في مجال الفقه استعرض البعض منها أمام بعض شيوخه الذين لقيهم بمكة والمدينة[2].

وبالإضافة إلى علمي الحديث والفقه كان هناك اهتمام من قبل الرحالة المغاربة عند وجودهم بالحجاز بعلم التفسير الذي كان له ارتباط كبير بالعلوم السّابقة الذكر وبالقرآن الكريم. إلا أن العلوم التي رآها العياشي ذات الانتشار الواسع بالحجاز إبان زيارته لها 1653م و1661م هي العلوم الكلامية، وقد أفاض الحديث فيها، والعلوم الكشفية، وعلم الحساب والتوقيت والتنجيم والفلك[3]. وعلى ما يذكر العياشي فإن العلوم الكشفية التي تعني استطلاع الأمور المستقبلية من العلوم المحظورة، بحيث لا تمارس علناً مخافة الولاة والسّلطة. ولعل ما يؤكّده التصريح الذي أولاه أحد العلماء في هذا الميدان للعياشي عندما قال: « أخبرني أيضاً أنه ما علمه أحد إلا بعد أخذ الميثاق عليه أنه لا يسكن في القطر الذي هو فيه خشية إظهاره فيتضرر من قبل الولاة بالانتساب إليه»[4].

وبالإضافة إلى هذه العلوم نجد في رحلات المغاربة إشارات إلى حقول معرفية أخرى ربما أقل اهتماماً من طرف الشّيوخ والعلماء في المشرق كعلم اللغة، والتاريخ والشعر والأدب، خصوصاً وأن الكثير من القصائد التي ذكرها الرحالة في رحلاتهم أنشدت في مكة والمدينة، وفي بعض الأحيان بحضور علماء مشارقة أو قيلت فيهم.

---

(1) جعفر الكتاني، **فهرس الفهارس**، مصدر سابق، ج2. ص 219.

(2) من تآليف العياشي في هذا المجال **شرح المحلي، معونة المكتسب وبغية التاجر المحتسب، القول المحكم في عقود الأصم والأبكم، المغربات في إصلاح الوتريات.**

(3) أبو سالم العياشي، **ماء الموائد**، ج2. ص 2.

(4) نفسه. ج2. ص 8.

ولقد اهتم العياشي بمناهج التدريس في الحجاز وبعض العادات المتبعة في التلقين، وهو ما عبر عنه في قوله: «والواقع عندهم في بلادهم أن يلقن الصبي أولاً العقائد المشهورة، الكتاب والسنة وأقوال السّلف الصالح ثم يؤمر بقراءة صغار الرسائل المؤلفة في ذلك لأيمة أهل السنة ثم بعد ذلك إن شاء الله ووليه أن يقرءه شيئا مما هو خاص بعقائد الأكابر»[1].

فمن العادات أو الطقوس التي لاحظ العياشي أنها تميز علماء المشرق والحجاز إهداء الكتب إلى الملوك والسلاطين: «ومن عادة العلماء في بلاد العراق والهند بل والحجاز ومصر إذا ألف أحدهم كتاباً أجاد فيه وأتقنه أتحف به ملك قطره وجعله برسمه واسمه»[2].

ومن العادات الأخرى المميزة للوسط التعليمي بالحجاز حسب ما يذكر العياشي، تعطيل الدراسة يومي الثلاثاء والجمعة، بخلاف المغرب الذي كان يعطل يومي الخميس والجمعة[3].

يقول الشيخ أحمد بن ناصر الدرعي: «ومن عادة المدرسين بالمدينة أيضاً تعطيل القراءة والتدريس في المكاتب يوم الثلاثاء ويوم الجمعة، ويقرأون فيما سوى ذلك من الأيام خلاف عادتنا في المغرب من التعطيل يوم الخميس والجمعة قال شيخنا أبو سالم وكنت أيام قراءتي بالحرم الشّريف يكلفونني القراءة يوم الخميس فيشق ذلك علي لكونه خلاف المعتاد لدينا ولخروجنا في ذلك اليوم إلى زيارة أحد أو غيره من المشاهد فطالبتهم كل المطالبة أن تعوض الخميس فلبوا بالثلاثاء فأبوا كل الإباءة فجريت على عادتهم... قلت ولا أدري ما السبب في تعطيل الثلاثاء لديهم والخميس والجمعة سببها شهير. . . »[4].

ويبدو من خلال الرحلات المغربية أن المدينة المنوّرة وتحديداً المسجد النبوي كان يشكل مدرسة علمية مستقلة بذاتها، فقد كان يقصدها الطلبة من مختلف البلدان الإسلامية، خصوصاً في موسم الحج، حيث كانت تتعدّد المجالس العلمية بتعدّد العلماء والمذاهب والعلوم، ويذكر أبو سالم العياشي بأن علماء المدينة كانت ترد عليهم أسئلة كثيرة «من سائر الأفاق شاماً وعراقاً ويمناً بل ومن الهند، وكانوا يجيبون عن ذلك في العلوم الظاهرية والباطنية»[5]، نظرا إلى إلمامهم الشامل بشتى العلوم.

---

(1) نفسه. ج1. ص 338.

(2) نفسه. من الكتب الشهيرة التي ذكرها العياشي في هذا المجال كتاب: «التحفة المرسلة» للشيخ محمد بن فضل الله الهندي.

(3) نفسه. ج1. ص 289.

(4) أحمد بن ناصر الدرعي، مصدر سابق. ج2. ص 58.

(5) أبو سالم العياشي، **ماء الموائد**، مصدر سابق، ج1. ص 327.

التعدد المذهبي

إن الحياة العلمية بالمشرق خلال القرن السابع عشر كانت تعرف صراعات وتناقضات ناتجة من التعدّد المذهبي والاتجاهات الكلامية. وقد عكست بعض الرحلات المغربية هذه الظاهرة، فقد تأسف العياشي لذلك بل حاول اقتراح حل لهذا الصراع من خلال توحيد المذاهب في مذهب واحد. إلا أن ذلك لم يمنعه من التعبير عن تزكية ودعمه للفكر الأشعري لأنه في نظره أبعد عن الشّطط والأقدر على تركيب معادلة العقل والنقل بمنح كل منهما حدوده وإمكاناته في التحليل والإجابة عن الإشكالات المستحدثة. والظاهر من خلال الرحلة أن الحجاز خلال هذه الفترة كان يعج بتعدّد وتنوّع في الطوائف العقائدية والمذهبية. . . بين مذاهب الحكماء الإشراقيّين والمشّائين، ومذاهب أخرى كالمتكلمين والصّوفية... والاختلافات بينهم في المسائل العقدية والفقهية، وفي هذا الصّدد يذكر أبو سالم العياشي كتاب الشّيخ الملا في مسألة الكلام: «إفاضة العلام في مسألة الكلام »، وهو يتعلق بالنزاع الذي دار بين الأشاعرة والحنابلة في علم الكلام[1].

ويعكس حديث العياشي وغيره عن هذه الظاهرة جانباً من أزمة الفكر والعقل بالشرق العربي من خلال ذوبان المدارس والفرق الدينية في النقاشات الكلامية، وهو ما معناه أن هذه الفرق كانت تعيش حالةً من الانغلاق الفكري والعقلي، إذ لم تكن تساير التحولات التي ظهرت في أوروبا خلال التاريخ الحديث في الميدان الفكري والعلمي، وهو ما سوف يؤدّي إلى حال الجمود والتخلف الخطيرين.

ومن أهم ما شدّ اهتمام العياشي في الحجاز توفره على نفائس الكتب العلمية والفقهية المؤلفة من طرف كبار علماء الإسلام في المشرق. وقد تحدث العياشي عنها لأهمّيتها العلمية، وعرّف بمؤلفيها من الشيوخ والعلماء الذين كان يعرف بعضهم عن طريق الصداقة أو التلمذة، كالشيخ الملا إبراهيم، والشيخ الفستاني... الخ.

ويذكر العياشي أن أغلب هذه المؤلفات لا توجد بالمغرب نظراً لأن مؤلفيها كانوا على المذهب الحنفي أو الشّافعي الأكثر انتشاراً بالمشرق. ومقابل ذلك يذكر العياشي أن بعض الشّروح والمؤلفات الخاصة بالفقه المالكي تكاد تنعدم بالحجاز، وقد أشار العياشي إلى ذلك في قوله: «... قرأت لهم مختصر الشيخ خليل في فقه مالك وزعموا أنهم لم يروا مثلها منذ

(1) نفسه. ج1. ص 399.

أزمان، ولا بدع في ذلك فإن البلد شاغر من محقّقي العلوم سيما فقه المالكية»[1]. معنى ذلك أن الحجازيين ومعهم بقية المشارقة كانوا قليلي الاهتمام بالفقه المالكي وكتبه، مما يعنى أن الفقه المالكي كان ضعيف الانتشار بالحجاز والمشرق عموماً حيث الأهالي هناك يفضّلون المذاهب الأخرى كالحنفي، والشّافعي والحنبلي. ويبدو من خلال الرحلات المغربية أن الاختلافات المذهبية بين المشرق والمغرب تعد أحد وأبرز وجوه الاختلاف بين هذين العالمين، فمن خلال المذهب المالكي كان المغاربة ينظرون إلى المشرق، ومن خلاله كان يبدو لهم الاختلاف عن المشرق في الشّؤون الدينية والاجتماعية والثقافية والعلمية خصوصاً وأن الثقافة خلال تلك الفترة كانت تتأسس على المذاهب الفقهية.

الجمعة والمواسم الاحتفالية

إنه بالإضافة إلى ما سبق ذكره عن الأحوال الثقافية والعلمية بالحجاز، فقد قام الرحالة المغاربة برصد مظاهر ثقافية ـ اجتماعية (Socioculturelle) أخرى كانت منتشرة بالحجاز، تعكس درجة الوعي المجتمعي والذّهنية الجماعية للمجتمع الحجازي، وكيفية تعاملها سواء مع الديني أو الواقعي. ومن أبرز ما أثار الرحالة المغاربة في هذا الشّأن يوم الجمعة الذي يعتبره الحجازيون موسماً دينياً وثقافياً حافلاً بالطقوس والعادات التي تنفرد بها عن العالم الإسلامي. فمن عادات أهل الحجاز في يوم الجمعة تعطيل الدراسة حتى يتمكن الناس من القيام بالشّعائر والعبادات: « ومن عادة المدرّسين بالمدينة أيضاً تعطيل القراءة في المكاتب والتدريس يوم الثلاثاء ويوم الجمعة ويقرؤون فيما سوى ذلك من الأيام خلاف عادتنا في المغرب من التعطيل يوم الخميس والجمعة...»[2]. فيتكون عندها «أضعاف من الرياحين ويوتى به إلى الحجرة الشّريفة أيضاً ويلقى من طيقان الشبابيك إلى داخلها فلا يزال هنالك حتى يذبل ويذوي فيخرج في كناسة الحجرة ويقتسمها الأغوات بينهم ما بقي الشمع الذي يوقد داخل الحجرة وما يساقط من الطيب فيجمعون ذلك فيهدون منه لأصحابهم وللأكابر ويبعثون منه إلى من يهاديهم من أهل الآفاق...»[3].

فيوم الجمعة بالنسبة إلى أهل المدينة على الخصوص حافل بالأنشطة، فلا يقتصر الأمر

(1) نفسه. ج1. ص 277.

(2) أحمد بن ناصر الدرعي، مصدر سابق. ج2. ص 58.

(3) نفسه. ج2. ص 56.

على خطبة الجمعة والصّلاة بل يتعدّاه إلى مظاهر احتفالية ذات بعد ديني اجتماعي وثقافي. وفي هذا الصدد يتحدّث الرحالة عن كساء المسجد النبوي وتزيينه وطريقة الأذان والخطبة. . . الخ. يقول أحمد بن ناصر الدرعي:

«ومن عادتهم يوم الجمعة أيضاً أن يكنسوا المسجد النبوي كله ويوتى بأغطية من ديباج أسود مخوص بالذهب فتعلق على أبواب المسجد ويوتى برايتين سوداوين من ديباج مخوص أيضاً فيركزان عن يمين المنبر وشماله وتكسى درج المنبر من أعلاه إلى أسفله ديباجاً من ذلك النعت ويعلق أيضاً على أبواب الحجرة الشريفة فإذا كان قبل الزوال بقريب من ساعتين طلع المؤذنون على المآذن فيبتدئ مؤذّن الرائية بالذكر والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم وقراءة آيات من القرآن فإذا فرغ تلاه صاحب السليمانية على نحو من ذلك ثم لا يزالون كذلك يتناوبون الذكر والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم والتلاوة على المآذن كلها إلى أن يخرج الإمام بأثر الزوال يقتسمون الوقت بذلك، فإذا قرب دخول الإمام قام أحد المؤذنين على سرير المؤذنين فينشد ما شاء الله فإذا دخل الإمام ورقي المنبر أذن المؤذنون دفعة واحدة داخل المسجد على السرير الذي في وسط المسجد وكيفية آذانهم أنه يبتدئ رئيسهم فيقول: «الله أكبر الله أكبر »، فيقوله الآخرون بعده دفعة واحدة ثم يقول: « أشهد أن لا إلـه إلا الله» مثنى فيقولونه أيضاً بعد فراغه منه دفعة واحدة وهلم جراً إلى آخر كلام الأذان. وأما الخطابة فهي كالإمامة موزّعة بين فقهاء المدينة لكل واحد مقدار معلوم من الأيام على قدر حصته التي يأخذها من جامكية الخطباء فمنهم مقل ومكثر وذلك إما بالوراثة عن أسلافهم أو بالشراء من الولاة وهو الغالب فمنهم من تدور نوبته في كل شهر مرة ومنهم من لا تصل إليه النوبة إلا مرة في السنة ومنهم بين ذلك على حسب أنصبائهم في المال المأخوذ على ذلك...»[1].

أما خلال الليل، فإن أهل المدينة يحرصون على إحياء ليلة الجمعة من خلال تجمع الناس بالمسجد وإنشاد القصائد الشّعرية: « ومن عادة أهل المدينة أيضاً في كل ليلة جمعة أن يجتمع الناس بعد صلاة العشاء في آخر أروقة المسجد النبوي الموالي لصحن المسجد فيأتي جماعة من المنشدين فينشد كل واحد قصيدة أو قصيدتين بصوت رخيم وتطريب وتقسيم والناس محدقون بهم ولهم أتباع يردون عليهم...»[2].

---

(1) نفسه. ج2. ص 57.

(2) نفسه. ج2. ص 56.

ومن المناسبات الاحتفالية الأخرى ذات البعد الثقافي الديني والتي حظيت باهتمام الرحالة المغاربة، الاحتفال بذكرى المولد النبوي، ذلك أنه إذا اقتربت ليلة المولد بالغ أهل المدينة في تنظيف وتزيين الحرم الشّريف... «فإذا كان بعد صلاة العصر من اليوم الحادي عشر أخرجت القناديل الكبار والحسك العظام من الحجرة الشّريفة ووضعت فيه الشموع الغليظة، فيوضع في كل حسكة منه شمعة وتبسيط البسط الرفيعة من جوانبها القناديل من كل جهة لجلوس الأمراء وأرباب المراتب ولجلوس المنشدين فإذا صليت المغرب أوقدت المصابيح كلها والشمع الذي وضع بالمسجد وأخذ الناس في الاجتماع... فإذا صليت العشاء جلس الأمراء على الفرش المعدة لهم كل على مرتبته وجلس الشّعراء أمامهم والمنشدون.... فإذا امتلأ المجلس.. قام المنشدون فينشدون من غرر القصائد في مدح النبي صلى الله عليه وسلم..فيجيء السقاؤون بأنواع الأشربة الحلوة... ثم يرقى بأنواع الرياحين والأزهار فتوضع بين أيديهم أضغاثاً... ثم يؤتى بأطباق من اللوز والسكر وأنواع الحلوى فتفرق أيضاً.. ولا يزالون كذلك حتى يمضي الليل ما شاء الله النصف أو قريب منه فينصرفون»[1]. ولم يستطع أحمد بن ناصر الدرعي إخفاء إعجابه واندهاشه لهذه الأجواء الاحتفالية التي تقام ليلة المولد النبوي الشّريف، وهذا ما يعكسه مبالغته في الوصف والتدقيق في تفاصيله وجزئياته من مصابيح وشموع وزرابي... الخ. إلا أنه لم يخف انزعاجه من كثرة النساء في المسجد «وإكثارهن من الولاول»[2].

ولا شك أن الرحالة المغاربة قد وقفوا على تميز احتفالات المواسم الدينية بالحجاز عن بقية الأقطار الإسلامية (المشارق/ المغارب) في الكثير من التفاصيل.

وبالإضافة إلى هذه المواسم الاحتفالية يضيف الرحالة مواسم أخرى كـ «رجب الكبير» حيث يختلف فيه أهل المدينة لزيارة قبر حمزة والشّهداء رضي الله عنهم «. . . ويتوافد على هذا الموسم أناس كثيرون من أقطار الحجاز ومكة والطائف، والينبوع، فيحشر هناك خلائق لا يحصون يقاربون ما يجتمعون في موسم الحج...»[3].

والواقع، وبناء على ما يقدمه الرحالة المغاربة من معلومات حول الأحوال الثقافية بالحجاز، فإن التفكير الخرافي كان يتجلى في مظاهر شتّى ثقافية واجتماعية، ويذكر أحمد بن

---

(1) نفسه. ج2.صص 55 - 56.

(2) نفسه.

(3) نفسه. ج2.صص 26 - 27.

ناصر الدرعي ـ وكان قد سبقه إلى ذلك أبو سالم العياشي ـ ، أن عادة أهل مكة ليلة الثالثة عشر من ذي القعدة يخرجون إلى الجبل المشرف على المصعب حيث يزعمون أن به قبر عبدالله بن عمر فيبيتون هناك عامة ليلتهم[1]، ويضيف بن ناصر الدرعي معلقاً على هذه الظاهرة أن الشيخ أبا سالم العياشي كان قد بحث عن أصل هذه الليلة واستقصى أولي العلم فقالوا إنهم لا يعلمون لذلك أصلاً، وقد ابتدع أهل مكة بخصوص هذه الليلة جملة من الخرافات منها «أنهم يأخذون معهم... التمر فيدفنونه بالأرض.. تلك الليلة، ويزعمون أن من دفن شيئاً حصل له في تلك الليلة بعدده ريال أو دنانير» وهو ما أنكره الشيخ أبو سالم العياشي.

يبدو مما سبق أن المجتمع الحجازي خلال هذه الفترة كان لا يخلو من الفكر الخرافي القائم على ابتداع الأساطير والمعتقدات الخاطئة، وهذا ما يفسّر كثرة المواسم التي كان يحتفل بها أهل الحجاز خلال هذه الفترة.

واتصالاً بالظاهرة نفسها أي الخرافات والبدع التي كانت تتفشّى داخل المجتمع الحجازي، وتسيطر على عقول الناس والحجّاج، فإن أحمد بن ناصر الدرعي يذكر أيضاً أن أهل مكة كانوا يصعدون إلى جبل قبيس الذي يشرف على مكة كلها والبيت الحرام وتوجد به مغارة يعتقد أن بها قبر آدم وكان الناس يشترون رؤوس الأغنام المشوية ويصعدون إليه يأكلونها فيه ويزعمون أن من فعل ذلك أمن من وجع الأسنان والرأس»[2].

إن من بين ما لاحظه واهتم به الرحالة المغاربة عند وجودهم بالحجاز الطرق الصّوفية المنتشرة هناك، والتي كانت تتميز بمواسمها وطقوسها الخاصة لدى أتباعها. وهكذا نجد عند أبي سالم العياشي في رحلته «ماء الموائد »، وكذلك عند أحمد بن ناصر الدرعي في «رحلته الناصرية» تمظهرات دينية وثقافية عدة طبعت الحياة الحجازية والمشرقية، وعلى رأسها الانتشار الواسع للطرق الصوفية باختلاف مشاربها ومرجعياتها: النقشبندية، والروافض والشّيعة والمعتزلة... الخ[3].

وقد حاول العياشي في رحلته «ماء الموائد» أن يبرز مدى أهمّية الديني والصّوفي في حياة المشارقة عموماً والحجازيين خصوصاً، حيث هيمنة التفكير الصّوفي على كل معاملاتهم

(1) نفسه. ج1. ص 234.

(2) نفسه.

(3) أبو سالم العياشي، مصدر سابق، ج2. ص 217.

الاجتماعية والثقافية والدينية. وفي هذا الصدد تحدث العياشي عن الطريقة النقشبندية[1] التي كانت تعرف انتشاراً واسعاً في منطقة الحجاز، والسبب في اكتسابها لهذه الشعبية ما ذكره أبو سالم العياشي عن إمام هذه الطريقة نقلا عن كلام الشيخ أبي الحسن الواعظ في كتابه «فصل الخطيب»: « إن طريق الخوجة عبد الخالق حجة على جميع الفرق ومقبول لهم لأنه كان على الدوام على طريق الصدق والوفاء ومتابعة الشرع وسنة المصطفى ومجانبة البدع ومخالفة الهوى»[2]. ومن هذا المنطلق الصّوفي والعقائدي لعبد الخالق خوجة انبنت وصاياه الاثنتا عشرة وشكلت بذلك مبنى الطريقة النقشبندية[3].

وفي إطار هذا التفكير الديني والصّوفي، وتعدّد الطوائف المذهبية كانت تمارس عادات وطقوس تختلف باختلاف كل طريقة وطائفة.

فعن الروافض يقول أبو سالم العياشي: « إن الروافض قبّحهم الله منهم طائفة تقدم إسماعيل على أخيه موسى الكاظم، ويقولون إنه الإمام بعد أبيه وإنه أحد الأئمة الإثني عشر المعدودين عندهم يعتقدون فيهم العصمة وتسمّى الطائفة الإسماعيلية»[4]، وهذا ما يفسر الاحتفال الذي تقوم به هذه الطائفة عند مشهد (قبر) إسماعيل. ولم يخف العياشي من حيث كونه سنياً ومتصوّفاً شاذلياً، استغرابه وانتقاده لما يعتقده الإسماعيليون في آل البيت بتنزيههم لهم عن الموت[5]، وفي هذا الصدد يقول العياشي: « العجب من متابعة بعض أهل التصوف في ذلك لهم ».

ومن الملاحظ عند استعراض العياشي للطوائف الصوفية والعقدية بالحجاز، استنكاره الشديد لمعتقدات بعض هذه الطوائف التي في نظره لا تحتكم إلى الكتاب والسنّة دون مخالفة الحقائق العقلية، وذلك ما عبر عنه العياشي في محاورته لبعض المعتزلة، ومن خلال ذلك يبرز مزايا معتقدات أهل السنة: «ونحن معاشر أهل السنة والجماعة نجعل معتقدنا في العقائد الدينية بالأدلة النقلية من الكتاب والسنّة الصحيحة والموافقة للأدلة العقلية...وأنتم بالعكس

(1) النقشبندية، نسبة إلى مؤسسها بهاء الدين النقشبندي البخاري (717 - 791)، انظر العياشي. ج1. صص 210-240.
(2) نفسه. ج1. ص 217.
(3) نفسه. ج1. ص 216.
(4) نفسه. ج1. ص 241.
(5) نفسه. ج1. ص 242.

تحكمون عقولكم وأوهامكم»[1]، وبحكم أن منطقة الحجاز هي مهد الديانة الإسلامية، حيث وجود المعالم الإسلامية كالكعبة المشرفة والمسجد النبوي، وقبور أهل البيت والصحابة، ومشاهير أئمة الإسلام كان لابد من أن تصبح هذه المشاهد والقبور مزارات للمسلمين، والاحتفال عندها كل حسب طريقته الخاصة وفي أيام معلومة. وفي هذا الإطار ذكر العياشي وغيره الاحتفالات التي يقوم بها أهل المدينة عند قبر سيد الشهداء حمزة كل يوم خميس وخروجهم أيضاً إلى جبل أحد...الخ.

وفي هذا الصّدد يذكر أحمد بن ناصر الدرعي عادة أتباع هذه الطرق في إحياء ليالي مواسمهم، وخصوصاً المولد الكبير الذي يقام عند مشهد السيد العيدروسي، وهو من المشاهد المشهورة ومن المزارات المعظمة عند أهل مكة «ولأهل مكة في هذه الليلة عمل مولد كبير في مشهد السيد العيدروسي عند الشّبيكة يجتمع هناك جماعة من أولاده وأتباعه السالكين على طريقه ويعمل هنالك سماع وقراءة وتلاوة ويجتمع فيه خلق كثير، وقد فرش المشهد كله وما حوله وأعدت للحاضرين أطعمة وأشربة ويستكثر هنالك من المصابيح وهو من المشاهد المشهورة بمكة والمزارات المعظمة وبيتهم له صيت ومكانة وهو عند الخاص والعام...»[2]. ويبدو من خلال حديث أحمد بن ناصر الدرعي أن الشيخ العيدروسي كان زعيماً لطريقة صوفية، كانت مشهورة ومتبعة في مكة.

ولعل من بين ما أثار انتباه الرحالة المغاربة بالحجاز، عادتهم في إقامة الصلوات الخمس وفي الصلاة على الجنائز، ذلك أنه على الرغم من كون هذه الأمور مشتركة بين جميع البلدان الإسلامية، إلا أن الرحالة المغاربة رأوا فيها خصوصية حجازية تميزها من عادات أهل المغرب في هذه المناسبات: يقول أحمد بن ناصر الدرعي: « ومن عادتهم في إقامة الصلوات الخمس في الحرم الشّريف تقديم الصّلوات في أول الوقت ما عدا الصبح للحنفي فيؤخّره إلى قرب الأسفار فيصلون الظهر أول ما نزول الشمس وما يقبل عامة الناس إلا بعد الصلاة فيذهبون بعد الصلاة إلى منازلهم لنوم القائلة، وكان ذلك يشق على الغرباء قبل اعتيادهم لذلك فتكاد صلاة الظهر تفوتهم في المسجد لأنهم لا يتأهبون لها إلا بعد الأذان وليس بين الأذان والصلاة قدر يسع التأهب فمن لم يتأهب للصلاة قبل دخول الوقت فاتته الصلاة في الجماعة غالبا وذلك خلاف في تأخير صلاة الظهر إلى ربع القامة أو أزيد للإيراد في شدة الحر فإنا لله

(1) نفسه. ج1. ص 283.

(2) أحمد بن ناصر الدرعي، مصدر سابق. ج1. ص 235.

وإنا إليه راجعون على تفويت الفضائل في أماكن قطب الأفاضل...»[1]. ويبدو أن الاختلاف الذي يتحدّث عنه أحمد بن ناصر الدرعي يقوم أساساً على الاختلافات المذهبية والفقهية بالحجاز خصوصاً بين الحنفيين والشافعيين، الأمر الذي لم يكن المغاربة متعوّدين عليه في بلادهم حيث يسود المذهب المالكي. أما فيما يتعلق بالصلاة على الجنائز فقد لاحظ الرحالة المغاربة أن أهل المدينة لهم عادات خاصة بالجنائز تختلف عن أهل المغرب:

«ومن عادتهم في الصلاة على الجنائز إدخال الجنازة إلى الحرم الشّريف فيصلى عليها بالمسجد ثم يمر بها أما الوجه الشّريف ويوقف بها وقيفة ثم يذهبون بها إلى محلها من البقيع أو غيره إلا جنائز الروافض كالنخاولة فإنها لا يدخل بها المسجد ولا يوتى بها للمواجهة بل يأتيها أصحابها إلى خارج المسجد من ناحية الروضة ثم يرجعون ولقد أحسن من سن بهم ذلك من الولاة فحق من يبغض ضجيعي الرسول صلى الله عليه وسلم ورفيقيه في المحيا والممات أن يبعد عن حماه حياً وميتاً فيبعث الله من يخلبهم منها إلى تيما وأريحا آمين آمين...»[2]. والملاحظ عن الرحالة المغاربة أنهم لا يقدّمون تفاصيل إضافية عن بعض العادات في الحجاز باستثناء الجزء الذي يشكل اختلافاً أو نوعاً من الانفراد والتميز الذي لم يألفه المغاربة في أوطانهم، وهذا ما تعكسه أحاديثهم عن الكثير من العادات الحجازية: في الصلوات الخمس والجنائز... إلخ، التي على الرغم من بعدها الديني فإنها تشكل ظاهرة ثقافية من خلال كيفية ممارستها على مستوى الواقع.

ومن بين الظواهر الثقافية الأخرى التي حرصت الرحلات المغربية على تقديم معلومات عنها عادة احتفال أهل الحجاز بموسم الرجبية (شهر رجب) أو الإسراء والمعراج، من حيث كونه يشكل إحدى أهم التظاهرات الدينية والثقافية والاجتماعية بمكة والمدينة نظراً لما لهذا الحدث من دلالات وأبعاد دينية وتاريخية. ويبدو من خلال ما يقدّمه الرحالة المغاربة أن الاحتفال بهذا الموسم لافت للانتباه بالنظر إلى استقطابه عدداً كبيراً من الناس والاحتفالات التي تقام له. يقول الشّيخ أحمد بن ناصر الدرعي: «إذا كان أول رجب جعل الناس يقدمون من أقطار الحجاز واليمن كمكة والطائف ونجد وجدة وما والاها من أطراف اليمن لشهود الرجبين وزيارة سيد الشّهداء حمزة رضي الله عنه، فما من يوم إلا وتدخل فيه قافلة من مكة ونواحيها ولم يزل الناس يتلاصقون فخرج أهل المدينة إلى أحد من اليوم الخامس والسادس

(1) نفسه. ج2. ص 58.

(2) نفسه. ج2. ص 59.

من الشهر ورجعوا في اليوم الثاني عشر ولم يبق بالمدينة إلا القليل، وخرج العسكر لحراسة الناس في الطرقات من المدينة إلى أحد كما تقدم شرح ذلك. وبعد الرجوع من أحد نزل الوافدون بالمدينة ينتظرون الرجبية وهي ليلة سبع وعشرون من ليلة المعراج. وقد حلق كثير من الأعراب وكانت بالمدينة سوق عظيمة وامتلأ المسجد وجوانبه فما من يوم إلا ويزداد الخلق فيه كثرة، فإذا كانت الليلة السابعة والعشرون تكامل حشر الناس فمن لم يدخل إلى المسجد من قريب من العصر قلما يجد موضعاً لصلاة المغرب والعشاء فيغص المسجد بمن فيه ويفتح الحرم طول الليل ويبيت الناس في ذكر وقراءة وصلاة كل على حسب ما يسنح له إلى الصباح، فإذا أخذ الأعراب في التوديع فيسمع لهم حنين كحنين الإبل في المسجد وصياح وصراخ رافعين أصواتهم بالصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم والاستغاثة به فيرق قلب سامعهم ويحن ويشفق لهم على جفائهم وجهلهم، فلا يأتي مساء ذلك اليوم حتى لا يبقى بالمدينة منهم إلا القليل وعسى الله أن ينفعهم لحسن نيتهم... »[1]

وكعادة العديد من الرحالة المغاربة الذين دوّنوا مشاهداتهم حول الحجاز، فإن أحمد بن ناصر الدرعي لا يقدّم تفاصيل حول كيفية احتفال أهل الحجاز بهذه المناسبة، وما هي الممارسات والطقوس الثقافية والدينية التي يحرص الناس على أدائها خلال هذه الليلة... بل على العكس من ذلك نجده سريعاً ومختزلاً للعديد من المظاهر والمشاهد بكل من مكة والمدينة. إلا أنه وعلى الرغم من ذلك فإن ما قدّمه الرحالة المغاربة عن العادات والمواسم الثقافية والدينية بالحجاز تعكس تمسك سكان هذه المنطقة المقدّسة بهذه المظاهر الاحتفالية التي تشكل جزءاً مهماً من حياتهم وذاكرتهم الجماعية.

حضور المساجد

إنه بالنظر إلى الأهداف التي كانت وراء الرحالة المغاربة لزيارة الشّرق العثماني وخصوصاً الهدف الديني أي أداء فريضة الحج... وبالنظر أيضاً إلى نوعية الرحالة الذين تركوا لنا رحلاتهم، - وهم في الغالب من المتصوفة - فإن المساجد كان لها حضور قوي في رحلات الرحالة المغاربة، خصوصاً وأن الحجاز له خصوصيته في هذا المجال بالنظر إلى كثرة المساجد التي تنسب في أغلبها إلى الرسول صلى الله عليه وسلم: المسجد الحرام، المسجد النبوي... ومسجد قبا، ومسجد الإمام علي، ومسجد سلمان الفارسي... الخ. ولهذه المساجد موقع خاص

(1) نفسه. ج2. صص 70 - 71.

في الذاكرة الجماعية للحجازيين لارتباطها بعدة أحداث تاريخية في صدر الإسلام. والملاحظ أن الرحالة المغاربة كانوا حريصين على التعريف بهذه المساجد وتصحيح نسبتها إلى الرسول صلى الله عليه وسلم دون وصف معالمها العمرانية باستثناء الحرم الشّريف ليلة المولد النبوي الشّريف. وبذلك تكون الرحلة المغربية قد ساهمت إلى حد بعيد في التأريخ لمساجد الشّرق العثماني بما في ذلك مساجد الحجاز. وفي هذا الصّدد فإن الرحالة أحمد بن ناصر الدرعي ومن قبله العياشي كان لهما يد السبق في هذا المجال، إذ قاما بإحصاء والتعريف بأهم المساجد في الحجاز وهي كثيرة: يقول أحمد بن ناصر الدرعي متحدّثاً عن مساجد أحد: «... ومن المساجد التي تزار بأحد المسجد اللاصق بأحد على يمينك وأنت ذاهب في الشعب إلى المهراس وهو صغير متهدم... والناس يسمّونه مسجد الفسح ويقال إن النبي صلى الله عليه وسلم صلى فيه الظهر والعصر يوم أحد بعد انقضاء القتال ويقولون إن فيه نزلت: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قِيلَ لَكُمۡ تَفَسَّحُواْ فِي ٱلۡمَجَٰلِسِ﴾.. (الآية)[1]. أما عن مسجد الثنية، فينقل أحمد بن ناصر الدرعي عن أبي سالم العياشي بأن هذا المسجد يوجد في الصّحراء وهو مبني بالحجارة المنحوتة قليل الارتفاع عن الأرض، «يصعد إليه بدرج، غير مسقف ولا مرتفع الحيطان، يقال له مسجد التنية»، ويعتقد أن به كسرت رباعية الرسول صلى الله عليه وسلم[2].

وبالإضافة إلى هذين المسجدين يذكر أحمد بن ناصر الدرعي مسجد ركن جبل عينين الشّرقي، وهو يوجد «على قطعة من الجبل وهذا الجبل في قبلة مشهد سيدنا حمزة رضي الله عنه وهو الجبل الذي كان عليه الرّماة يوم أحد، وموضع المسجد هو المكان الذي طعن فيه سيدنا حمزة رضي الله عنه...»[3].

وغير بعيد عن هذا المسجد - يذكر أحمد بن ناصر الدرعي ـ يوجد مسجد آخر يدعى مسجد الوادي، حيث يعتقد أنه مصرع حمزة رضي الله عنه، «وأنه مشى بطعنته من الموضع الأول إلى هذا فصرع». ويعرف هذا المسجد أيضاً بمصلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، «إما لكونه موضع مصلى الصبح على ما جاء في غزوة أحد أنه صلى الله عليه وسلم صلى بأصحابه الصبح بموضع القنطرة وعليهم السلاح يعني قبل القتال، وإما لما ورد من صلاته صلى الله عليه وسلم على حمزة»[4].

---

(1) نفسه. ج2. ص 35.

(2) نفسه. ج2. ص 33.

(3) نفسه.

(4) نفسه.

والملاحظ في حديث الرحالة المغاربة عن المساجد في الحجاز اقتصارهم على ذكر اسم المسجد ونسبته فقط دون إعطاء تفاصيل أخرى عمرانية أو هندسية، الشيء الذي لا يسمح بتعريف أوسع عن هذه المساجد وبعدها الديني والتاريخي، فأحمد بن ناصر الدرعي عند حديثه عن مسجد أبي ذر الغفاري لا يذكر إلا موقعه «مسجد طريق السافلة وهي الطريق اليمني الشرقية إلى مشهد حمزة رضي الله عنه»[1]. والشيء نفسه يمكن أن يقال عن «المسجد الذي عند آخر النخل»، فهو ينقل عن أبي سالم العياشي بأن هذا المسجد «صغير محوط عليه بأحجار يقال إن النبي صلى الله عليه وسلم جلس فيه للاستراحة بعد الرجوع من أحد...»[2].

العمران والآثار والمدن

تجدر الإشارة في البداية إلى أن الجانب العمراني في الرحلة المغربية عموماً يبدو ضئيلاً مقارنة بالجوانب الأخرى، وذلك راجع فيما نظن إلى طبيعة شخصية الرحالة المغاربة التي تتكون في معظمها من شخصيات متصوّفة زاهدة في الدنيا، ومن ثم فإنها لم تكترث للجانب العمراني رغم أهميّة الشّرق العثماني من الناحية العمرانية والأثرية. وعند تطرق الرحالة إلى الوصف العمراني ركزوا بالأساس على المعالم الدينية كالمساجد والمزارات والضرائح، بحيث كان وصف المنشآت العمرانية سطحياً، وفي غالب الأحيان ما يتم تكرار ما قاله العياشي.

ففي الحجاز اهتم الرحالة المغاربة كثيراً بمدينة «الينبوع» باعتبارها أول بلاد الحجاز العامرة وقدّموا معلومات تاريخية واقتصادية وعمرانية تكشف عن أهمّية هذه المدينة سواء بالنسبة إلى الحجاز ومصر أو بالنسبة إلى الحجّاج المارين بها باتجاه مكة والمدينة. واعتماداً على ما قدمه أحمد بن ناصر الدرعي وغيره، فإن عمران هذه المدينة متصل بتقدير ثلاثة أيام، وهي تنقسم إلى منطقتين رئيسيتين: أولاً ينبوع النخل ويبدو من اسمها أنها ذات أشجار النخيل. ثم ينبوع البحر، وهي عبارة عن مرسى يقوم بدور جلب (البضائع) للمدينة المشرفة.. وفي هذا إشارة واضحة إلى العلاقات الاقتصادية التي كانت تربط بين مصر والحجاز تحت إشراف السّلطنة العثمانية. يقول أحمد بن ناصر الدرعي عن هذه المدينة: « وبلغنا ينبوع النخل غروب الشمس ولما قربنا مضيق ينبوع تأخر كثيراً الصعاليك فخرج عليهم المحاربون وجردوا صعلوكاً فصاحوا ورجع إليهم بعض الحجاج فهربوا وجلسوا تحت أحجار ورموهم ببنادق

---

(1) نفسه.

(2) نفسه.

ورماهم الحجّاج وكفى الله شرهم واستبشر الناس بقدوم الينبوع لأنها أول بلاد الحجاز العامرة وفيها قرى كثيرة ومزارع ونخيل وعيون جارية وذكروا أن عمرانه متصل نحو ثلاثة أيام والقرية التي ينزل بها الركب هي آخر القرى التي من ناحية البحر وليس بعدها إلا ينبوع البحر الذي هو المرسى، وغالب أهل القرى يأتون إلى هذه القرية التي ينزل بها الحاج للتسوق ويعمر هناك سوق كبيرة يوجد فيها غالب المحتاج وتجلب إليها البضائع والسلع ذوات الأثمان ويجلب إليها من الثمار والفواكه والحبوب والفول شيء كثير وهناك وجدنا خبر مكة والمدينة زادها الله تعالى تشريفاً وتعظيماً وتبجيلاً وتكريماً. ووجدنا أيضاً سائر بلد الحجاز وتعرفنا رخصها من غلائها وخصبها من جدبها، ومن هناك ما كان منها للمدينة يرسى بينبوع البحر وما كان منها لمكة يتجاوز إلى جدة فإذا وصل الطعام إلى ينبوع حمل منه ويتداركون بالطريق من هناك إلى المدينة...»[1]

ويبدو واضحاً من حديث ابن ناصر الدرعي أن منطقة الينبوع كانت لها أهمية بالغة بالنسبة إلى بلاد الحجاز والقادمين إليه، وذلك بالنظر إلى موقعها الاستراتيجي إذ عندها تبدأ بلاد الحجاز وهي محطة أساسية بالنسبة إلى قوافل الحجّاج القادمين من مصر ليس فقط لأهمّيتها الاقتصادية والتجارية كما يذكر أحمد بن ناصر الدرعي، وإنما أيضاً لمعرفة بقية أحوال الحجاز خصوصاً مكة والمدينة. بالإضافة إلى ذلك فإن مدينة الينبوع كانت تحظى بأهمّية تاريخية ذلك كما يذكر الرحالة أن غزوة العشيرة التي خاضها الرسول عليه الصلاة والسلام كانت بهذه المدينة، كما أن بها أحد المساجد الذي صلى فيه النبي صلى الله عليه وسلم...[2].

ولم يقتصر الرحالة المغاربة على الحديث عن مدينة الينبوع، فخلال الطريق إلى مكة والمدينة كان الرحالة يصفون بعض البوادي والقرى والمواقع التاريخية والدينية التي يمرون بها، وقد حظي موقع بدر بأهمّية بالغة عند جميع الرحالة المغاربة نظراً إلى دلالاته التاريخية والدينية والاجتماعية، فهذا الموقع يمتاز بظروفه الطبيعية الحسنة نظراً إلى توفره على ماء عذب ونخيل... وسكانه يعيشون في أمن واستقرار. ومن بين أهم المعالم البارزة في هذا الموقع «مسجد الغمامة» و «قبور الشهداء»: «... وهي قرية حسنة ذات نخل وماء فيه بركة كبيرة تكفي الأركاب ومادتها من عين هنالك... وقد ظهرت على أهل البلد بركة الرسول صلى

---

(1) نفسه. ج1.صص 173 - 174.

(2) نفسه.

الله عليه وسلم... فأسعارها في الغالب أرخص من غيرها مع صغرها وانقطاعها عن البلد، وأهلها محفوظون آمنون مطمئنون مع سوء أخلاق عرب صبيح المجاورين لهم... »[1]. ومن المواقع الأخرى التي حظيت باهتمام الرحالة المغاربة في طريقهم إلى مكة والمدينة قرية «خليص» التي تتميز بكثرة الأبنية والقهاوي وسوق حافلة، مما يدل على أنها أيضاً من بلاد الحجاز الآهلة بالسّكان. إلا أن الشيء الذي استرعى انتباه الرحالة بها هو شبكة المياه وقنواتها المحكمة، التي كان الهدف منها بالأساس سقي المناطق الزراعية ومرافق اجتماعية أخرى. كما تضم هذه القرية مسجداً ينسب إلى الرسول صلى الله عليه وسلم كما يذكر الرحالة أحمد بن ناصر الدرعي «... تهدم وامتلأ أوساخا وصار اصطبلاً للدواب...»[2].

وقد لاحظ بعض الرحالة المغاربة وهم في الطريق إلى مكة المكرمة الاهتمام المتزايد من طرف السّلطات المحلية بالحجاز (الأشراف) بتحسين حالة الطرق وإصلاحها، ومن أمثلة ذلك عقبة السكار بالمشلل: وهي عبارة عن عقبة في جبل صغير فيها رمل يتعب الإبل مع كثرة التلاقي والتلاحم، حيث سوي البناء في جانبيها والتقطت أحجارها وبني مسجد صغير بأحد جانبيها. ومن أمثلة ذلك أيضاً النتيه التي يهبط منها إلى عسفان حيث وجد بعض الرحالة المغاربة الطريق منها مبنية ملتقطة أحجارها كعقبة السكار لتسهيل حركة مرور الحجّاج والتجّار الذاهبين إلى المدينة المشرفة[3].

وبمكة المكرمة يكثر الحديث عن المعالم الدينية من مساجد وقباب وآثار تشهد على عمق تاريخ هذه المدينة. وقد أورد الرحالة تقريباً كل المساجد التي ورد أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى فيها وكل المواضيع التي لها صلة به مع تحديد أماكنها وذكر الاختلاف الذي حدث بين المؤرّخين في شأن تحديد مواطنها.

ومن بين المساجد التي ذكرها الرحالة المغاربة مسجد الخيف: « وهذا المسجد ـ يقول أحمد بن ناصر الدرعي ـ أعني مسجد الخيف يسمّى مسجد علي قيل إن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أول من بناه وهو موضع منزل النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه رضي الله عنهم في حجة الوداع. . . وطول هذا المسجد من المحراب إلى الباب الذي يقابله أربعمائة قدم وعرضه ثلاثمائة وأربعون وبوسط المسجد قبة متمنة كل ثمن منها أربعة وعشرون قدماً من

(1) نفسه. ج1.صص 178 - 179.
(2) نفسه. ج1.ص 183.
(3) نفسه. ج1.صص 182 - 183.

خارجها ورأيت في بعض التواريخ أن في محل هذه القبة كان قسطاطه صلى الله عليه وسلم وصحن هذا المسجد كبير إذ السقف من مقدمة نحو من أربعمئة من الصفوف ومن سائر الجوانب غير مسقف »[1].

ومن بين المشاهد العمرانية الأخرى التي اهتم بها الرحالة المغاربة « ... الدار التي ولد فيها الرسول صلى الله عليه وسلم وقد اتخذت الآن مسجداً ومزارة عظيمة تفد إليه الوفود من كل ناحية أيام المولد النبوي...»[2]. إلا أن الرحالة المغاربة لا يقدّمون أي معلومات عمرانية عن هذه الدار أو المسجد بقدر ما اهتموا بقضايا تاريخية تهم الاختلاف حول مكان ولادة نبي الإسلام، بمعنى أن الرحالة تعاملوا مع هذا الفضاء كمقدس، وكذاكرة مقدسة حجبت عنهم المعالم العمرانية والآثار.

ومن المزارات الأخرى الدار التي ولدت فيها فاطمة رضي الله عنها، والبيت الذي سكنه الرسول صلى الله عليه وسلم مع السيدة خديجة وولدت فيه وفيه توفّيت، وقد ظل النبي صلى الله عليه وسلم مقيماً فيه حتى هاجر.

بالإضافة إلى ذلك، يذكر الرحالة المغاربة المكان الذي ولد فيه علي بن أبي طالب، ومكان مولد أبي بكر الصدّيق... ودار الخيزران عند الصفا، ومسجد إبراهيم بعرفة، ومسجد الكبش بمنى الذي نزل فيه فداء إسماعيل عليه السلام. . . ومسجد المتكي، وغار جبل ثور.. وغار حراء..إلخ[3].

والجدير بالملاحظة أن حرص الرحالة المغاربة على زيارة هذه المشاهد الدينية والعمرانية والآثار ليس بغرض وصفها وإنما التبرك بها نظراً إلى ما تحمله من دلالات دينية وتاريخية، وهذا ما جعل الجانب العمراني في الرحلة ضعيفاً من حيث الوصف والتقديم.

لم يقتصر حديث الرحالة عن المشاهد السابقة الذكر في مكة المكرمة، وإنما يذكرون بعض الآثار والمزارات الأخرى الموجودة بمكة، ومنها دار الأرقم التي كان الرسول يجتمع فيها بأصحابه. ومنها أيضاً موقع بسوق مكة يسمّى المودع يقال إن النبي صلى الله عليه وسلم ودع فيه أهل مكة في حجة الوداع لما أراد الخروج إلى المدينة[4].

(1) نفسه. ج1.صص 200 - 201.
(2) نفسه. ج1. ص 202.
(3) نفسه. ج1.صص 202 - 204.
(4) نفسه. ج1.صص : 234 - 236.

فضلاً عن ذلك يذكر الرحالة مسجد الجن، وشعب أبي طالب، وجبل قبيس، ومنها موقع ولادة عمر رضي الله عنه... ومنها قبة أم المؤمنين خديجة، بالإضافة إلى عدد كبير من القبور تضم عدداً كبيراً من الصحابة والعلماء[1].

ولعل من بين ما حرص بعض الرحالة المغاربة وخصوصاً أحمد بن ناصر الدرعي وأبا سالم العياشي على تدوينه في رحلتيهما: «مدينة جدة» التي وصفوها «بأعظم القاع»، فقد اكتست هذه المدينة أهمّية ومكانة بالغة في نفوس الرحالة المغاربة بعد مكة والمدينة بطبيعة الحال، وذلك راجع إلى ما احتوت عليه هي الأخرى من مآثر تحصينية ومشاهد واثار إسلامية عريقة، هذا فضلاً عما يؤثّر من فضل زيارتها والمقام بها من آثار وأخبار. فأحمد بن ناصر الدرعي يذكر بأنها «مدينة كبيرة ممتدة مع ساحل البحر نحو ميلين في كلا طرفيها حصار متقن البناء فيه مدافع كثيرة وعسكره لا يفارقه» وهذا ما كان يجعل المدينة محفوظة وامنة من الأعداء[2]. وفي هذا السّياق يقول أحمد بن ناصر الدرعي: «... وقد رأيت في الحصار الغربي منها ما يستغرب وصفه من المدافع طولاً وكبراً، ورأيت فيها مدفعاً له خمسة أفواه بصفة غريبة، وفي مرساها سفن كثيرة كبار وصغار وغالبها معمول بالشّريط بصنعة عجيبة ليس فيها مسمار، وهي مع ذلك كبيرة المقدار متباينة الأقطار واسعة الأنحاء تحمل أضعاف ما يحمل غيرها من السّفن»[3]. وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على مدى التقدم العثماني في الصناعة الحربية. أما عن أسواق هذه المدينة فحسب أحمد بن ناصر الدرعي، فهي ممتدة مع جانب البحر، وغالبها أخصاص واسعة مفتوحة إلى البحر إلى ناحية البلد فيها مقاهٍ ومجالس حسنة يبالغ أصحابها في كنسها وتنظيفها ورشها بالماء، وفيها جلوس غالب أهل البلد وقد اتخذوا فيها أسرة كثيرة منسوجة بشريط المسد بصفة محكمة. إلا أن أهم ما لفت انتباهه بها المسجد الكبير، حيث عده من أجل مساجد الحجاز، وقد ترك لنا الرحالة وصفاً دقيقاً له: «... فيه أعمدة من الساج مخروطة على هيئة أعمدة الرخام المخروط صلب عودها يحسبها من لم يتأملها رخاماً أحمر... يقال إن أعمدة ذلك المسجد جلبت في صدر الإسلام من كنيسة بأرض الحبشة عندما افتتحها المسلمون... وقد شاهدنا في هذه الحضرة من العافية التي سكنها الله الطرق والقرى والأمان التام ما قضينا منه العجب فمن ذلك أنا لقينا عيراً في ليل مظلم

---

(1) نفسه.

(2) نفسه. ج1.صص 236.

(3) نفسه. ج1. ص 238 - 237.

تحمل أحمالاً من لبس الهندي والقماش الرفيع نحواً من عشرين جملاً وطلبنا أحداً من أصحابها نسئله عن خبر البلد فلم نجد معها أحداً وذهبنا نحواً من ميل فوجدنا أصحابها في قهوة مستريحين وأخبرونا أنها لو ذهبت كذلك إلى مكة لم يتعرض لها أحد...»[1].

ويبدو من خلال حديث ابن ناصر الدرعي عن مدينة جدة أنها كانت تتميز بوضع خاص يفسّره النشاط التجاري والاستقرار الأمني خصوصاً، وأنها كانت بوابة الحجاز البحرية في علاقاتها التجارية مع الخارج.

أما بخصوص **مدينة الطائف** التي حظيت بزيارة الرحالة أحمد بن ناصر الدرعي أواسط القرن السابع عشر، فقد حرص على تدوين بعض معالمها العمرانية والأثرية، ومنها اندهاشه لطريقة بناء السّاقية التي تأتي المياه منها إلى مكة، وما توحي به من ضخامة الدولة العثمانية التي كان لها الفضل في إيصال هذه الساقية إلى مكة «ومنها بلدة الطائف فإن فيها مزارات كثيرة.. ويمر إليها على طريق الحاج إلى منى ثم إلى مزدلفة ثم إلى بسيط عرفة، والطريق من مكة إلى الطائف فيها قهاوي يستريح المار بالنزول فيها وشراء المحتاج من طعام وعلف كما ذلك أيضاً بطريق جدة ويسلك مع طريق الساقية التي من أصل الجبل إلى عرفات ثم إلى المشاعر ثم إلى مكة ومنها تأتي المياه إلى مكة في هذه الأزمنة بعد اندثار الأخرى التي تأتي من الجعرانة... إلا أنها ما وصلت إلى مكة إلا في دولة عثمان ملوك العصر من التركمان قال أبو سالم وقد شاهدنا في بنيان هذه الساقية ما يدل على فخامة ملكهم وقوة اعتناءهم بأمر الحرمين فكلما مررنا علوة أو علوتين وجدنا عيناً فيها مفتوحاً عليها بناء وثيق ووجدنا الفعلة في وقتنا جادين في إصلاح ما وصف من بناءها وكسر ما تهور من أرجاءها وهي صاعدة مع وادي نعمان الاراك...»[2].

وتضم الطائف حسب الرحالة قصوراً كثيرة تحيط بها جنات من نخيل وأعناب وفواكه، بالإضافة إلى المسجد الأعظم والأسواق الكثيرة الحافلة «يحضرها الناس من أطراف نجد ويجلب إليها من الحبوب والثمار والزبيب والعسل ما قضينا من العجب لكثرته...»[3].

وفي الأخير فإن **المدينة المشرفة** وبحكم وضعها الديني التاريخي فإن الرحالة المغاربة أولوا فيها الاهتمام للحرم الشّريف، فقدّموا بذلك معلومات وافرة تعكس ضخامته وجماله

(1) نفسه.
(2) نفسه. ج1. صص 237 - 240.
(3) نفسه.

خصوصاً في بعض المناسبات الاحتفالية كالمولد النبوي، حيث كان أهل المدينة يولون اهتماماً خاصاً للمسجد النبوي، الشيء الذي يعكس قيمته الدينية والروحية بالنسبة إلى المسلمين، وفي هذا السّياق يقدم الرحالة أحمد بن ناصر الدرعي صورةً عن المسجد النبوي في ذكرى المولد الشّريف، حيث يتحول: «... إلى تحفة فنية ومعمارية من خلال التنظيف والتزيين وكثرة المصابيح المضاءة فيه بجميع الألوان، والقناديل الموقدة بالشمع، الفرش الرفيعة التي يجلس عليها الأمراء والسفراء والمنشدين خاصة بعد صلاة العشاء...»[1]. ويبدو من خلال الوصف الذي قدمه أحمد بن ناصر الدرعي أن الرحالة المغاربة لم يولوا اهتماماً كبيراً للمؤسسات العمرانية في بعدها الهندسي الشكلي بقدر ما كان اهتمامهم منصباً على بعدها الديني والروحي والتاريخي، وهو ما ينسجم مع شخصية الرحالة وثقافته الدينية والصّوفية التي لا تولي اهتماماً كبيراً لما هو مادي وواقعي. والواقع أن هذه النظرة قد حرمتنا من الاطلاع على تفاصيل الكثير من المشاهد العمرانية والآثار خلال تلك الفترة ليس فقط في المدينة المنوّرة وإنما في جل المناطق التي زارها الرحالة المغاربة.

ومما يزيد في تأكيد المدينة المنوّرة كمدينة دينية عند الرحالة المغاربة حرصهم على تعداد بقية المساجد الأخرى التي توجد بها ليس من حيث أشكالها الهندسية وإنما بدافع الزيارة والتبرك بها، وبذلك يكون المسجد هو الأكثر حضوراً في هذه الرحلات. فمن المساجد التي حرص الرحالة على ذكرها مسجد قبا «وهو المسجد الذي أسس على التقوى في أصح الأقوال، وقيل هو مسجد عليه السلام كما ورد في الحديث... وبنيانه أحسن بنيان»[2]. ومسجد علي وهو مسجد صغير ينسب إلى الرسول صلى الله عليه وسلم[3]، ثم مسجد الجمعة «وهو في طريق قبا على نحو ميل أو أقل من مسجد قبا على يمين الذاهب من المدينة على الطريق التي تمر بين النخيل ومن مر على طريق الحرة الغربية فهو على يساره.. قد أحاطت به حدائق النخل من أكثر جهاته...»[4]. ثم مسجد الغرار القريب من مسجد قبا بالمدينة المنوّرة توجد به حديقة بها بئر يستعمل للوضوء والشرب[5].

(1) نفسه. ج2. صص 55- 56.
(2) نفسه. ج2.ص 18.
(3) نفسه. ج2. ص 19.
(4) نفسه.
(5) نفسه.

ثم مسجد الفصيح «وهو مسجد صغير شرقي مسجد قبا على شفير الوادي على نشر من الأرض مرضوم بحجارة سود... ويعرف الآن بمسجد الشمس...»[1]

أما مسجد بني قريظة «. . . وهذا المسجد كبير عليه حضير من حجارة قريب من القامة وفي زاويته الغربية والشمالية ذكة هي موضع فنار المسجد قبل انهدامه...»

وبالإضافة إلى هذه المساجد توجد مساجد أخرى ذكرها الرحالة المغاربة في رحلاتهم لكنهم لم يقدموا تفاصيل عمرانية حولها، ونذكر منها مسجد مشربة أم إبراهيم عليه السلام، وهو يقع شمال مسجد بني قريظة ومسجد بني ظفر من الأوس ويقع شرقي البقيع، وكان يعرف أيضاً بمسجد البغلة. ومسجد الإجابة وهو لبني معاوية بن مالك بن أوس، ويقع شمال البقيع، ومسجد الفتح، ومسجد سلمان الفارسي، ومسجد كهف أو بني صرام، ومسجد القبلة، ومسجد السقيا، ومسجد الذباب أو الراية...إلخ.

والملاحظ أن هذه المساجد التي ذكرها الرحالة المغاربة وخصوصاً أبا سالم العياشي وأحمد بن ناصر الدرعي تفتقر إلى الوصف الهندسي والعمراني، فقد اهتم الرحالة بدلالاتها الدينية والروحية والتاريخية والتحقيق في تسميتها والتبرك بها أكثر من أي شيء آخر، الشيء الذي جعل الجانب العمراني في الرحلات ضعيفاً اللهم من بعض المعلومات الشّحيحة. فالرحالة هم رجال متصوّفون والرحلة هي بهدف الحج وأمام الاثنين معاً يصغر كل ما هو مادي ودنيوي.

(1) نفسه.

الفصـــل الثانـــي

الديـار المصريـــة

لقد شكلت مصر ممراً لابد منه لكل قاصدي الشّرق من حجّاج وعلماء وتجار، وكانت القاهرة والإسكندرية أكثر المدن المصرية حظوةً باهتمام القاصدين، حيث كانوا ينظرون إليهما بإعجاب مع الحرص على أن لا يفوتهم شيء من معالمهما وحضارتهما، ولذلك نجد أن بعض زوارهما حرصوا على تسجيل كل ما يمر بأعينهم من مشاهد وتدوينها سواء كانت اجتماعية أو اقتصادية أو ثقافية ودينية أو حتى سياسية.

ولعل الملاحظة الأساسية التي يمكن تسجيلها في بداية هذا الفصل ـ وتتعلق بالرحلات المغربية ككل ـ هي قلة أو غياب المضامين السياسية المتعلقة بأوضاع الشّرق العثماني بخلاف المضامين الاجتماعية والثقافية والفكرية والدينية.

1 ـ الأحوال السياسية بمصر

تتفق الرحلات المغربية خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر حول السيطرة العثمانية على مصر من خلال المؤسسات السياسية والعسكرية والإدارية العثمانية فيها، إلا أن العلاقة التي كانت تربط بين هذه المؤسسات والأهالي في مصر كانت مبنية على الظلم والاستبداد، فأبو سالم العياشي يؤكد هذه الآفة من خلال حديثه عن أوضاع أهل مصر: «... يملك رقابهم فضلاً عن أحوالهم ولا يجدون عن ذلك محيصاً بمنعة أو قرار حتى أن أحدهم لو أراد أن يتخلى عن السبب ويترك الزراعة والفلاحة لم يتركوه ولو فر لتبعوه أينما كان... لا هم ينصفونهم ويخفّفون عنهم من المظالم ولا هم يتركونهم يذهبون حيث شاؤوا يسعون في الأرض يرزقون كما ترزق الطير.... وقد ذكر المؤرّخون أن مصر لابد أن تشتمل على طائفتين إحداهما في غاية العتو والاستكبار. والأخرى في غاية الذل والاحتقار. وقد صدقوا لقد كان بها فرعون وملأه فلم ينته دون أن قال أنا ربكم الأعلى... فبشواتها (أي مصر) وصناجقها

وولاتها وحكامها بل وسائر جندها وعسكرها فيما يظهر لنا ليس فيها إلا من أعماه حب الدنيا وختم على سمعه وقلبه فلا يرحمون ضعيفاً ولا يوقرون كبيراً أينما تبدو لهم صبابة من الدنيا وثبوا عليها إن كان صاحبها حياً تسببوا له بأدنى سبب حتى يأخذوا ماله إما مع رقبته أو بدونها إن كان في العمر فسحة وإن كان ميتاً ورثوه دون بنيه وبناته. وأما رعيتها وفلاحتها فلا تسأل عما يلاقون من الجند من الظلم وما هم فيه من الإهانة والاحتقار تضرب ظهورهم وتؤخذ أموالهم ولا مشتكي لهم إلا الله ومن تجاسر منهم واشتكى ضوعف عليه العذاب الأليم..»[1]. ولقد كان طبيعياً حسب أبي سالم العياشي أن ينتج من ظاهرة الاستبداد عدم الاستقرار واللاأمن، بحيث عمّت الفوضى وانتشرت اللصوصية، وانتفاضة بعض القبائل وخروجها على طاعة السلطان[2].

ولقد كانت مصر خلال هذه الفترة تعج بطوائف وعشائر متعدّدة: السلالمة وتتكون: من الهنادي والبهجة والأفراد بالإضافة إلى بعض عرب برقة وطرابلس وهوارة... الخ. وقد كانت في صراع دائم فيما بينها، الأمر الذي كان يدفع الحكام إلى توظيف صراع هذه الطوائف أو العشائر لمصلحتهم من خلال التحالف مع بعض منها. وفي هذا السّياق يذكر أبو سالم العياشي بأن «الترك لا يبالون بما أضعفوا وأوهنوا أي الفريقين لشدّة شوكتهم على الجميع والدولة الآن في هذا الوقت مع الهنادي ومن انضاف إليهم من المغاربة وضعف أمر البهجة والأفراد»[3]. والملاحظ أن العياشي لا يتردّد أمام الحالة الزرية التي آلت إليها الأوضاع في مصر في وضع سياسة الحكام الأتراك موضع اتهام مباشر. إلا أنه بالمقابل لا يتوانى في وصف السلطان العثماني بأوصاف الحكمة والقدرة على تسيير شؤون البلاد بذكاء، «لقد نظر هذا الملك نظرة عارف وغاص بفكره الفائق في حقائق حكمة الله الجارية في مملكته». ومواقف العياشي في هذا المقام قد تثير الاستغراب لما يشوبها من التناقض خصوصاً فيما يتعلق بإقدام السلطان سليم العثماني على قتل بعض «المجاذيب وأرباب الأحوال... والحلفاء وأرباب الطوائف كمشايخ الرفاعية والبدوية»[4]. ويعلق على الحادث بقوله: « وكان أمر الله قدراً مقدوراً... وقد خلف الله هؤلاء المشايخ بعد قتلهم من هو مثل حالهم ومقامهم»[5].

---

(1) أبو سالم العياشي، **ماء الموائد**، ج1. ص 122.

(2) نفسه. ج1.ص 118.

(3) نفسه. ج1.ص 119.

(4) نفسه. ج1.ص 142.

(5) نفسه.

ويبدو واضحاً من خلال نص الرحلة أن العياشي متعاطف مع السلطان العثماني، ولا يقدم أي تفسير أو تعليق حول الحادث الذي أقدم عليه السلطان، في حين أنه لم يتردّد في التهجم على ولاة مصر والباشوات والجند... إلخ.

وهكذا تعكس نصوص رحلة العياشي ما وصلت إليه الأحوال في مصر بحيث أصبحت إلى حد ما تهدّد استقرار الدولة العثمانية فيها. وهذا ما تعكسه هذه القولة من الرحلة العياشية «إن الدولة العثمانية قد انقرضت لظلم أهلها وأن السلطان يأتينا من وراء فاس يبطل المكحلة والكابوس والمدفع»[1]. إلا أن الملاحظ أن الدولة العثمانية خلال هذه الفترة كانت تخوض حروباً شرسة على الجبهة الأوروبية، بحيث حقّقت انتصارات مدوّية على الأوروبيين وصلت أصداؤها كما يقول العياشي، إلى مصر: «وصل إلى القاهرة قبل خروجنا منها بأيام الخاقان الأعظم ملك القسطنطينية فأمر بتزيين القاهرة سبعة أيام بلياليها سروراً بفتح مدينة عظيمة من مدائن النصارى»[2]. ولا يستبعد أن تكون هذه الأصداء والفتوحات السلطانية وراء الموقف الإيجابي للعياشي من السّلطان العثماني عكس ولاته وبشواته بمصر.

ومع نهاية القرن الثامن عشر لم تزدد أوضاع مصر السياسية إلا سوءاً، فالرحالة عبد السلام ابن ناصر الذي حل بمصر في 22 شوال 1211هـ/ 1796م قدم إشارات تحمل دلالات عن الاستبداد السياسي بهذه الولاية العثمانية، فقد تحدث عما كان يتعرض له الحجّاج بمصر من ظلم بفعل فرض الضرائب والمكوس عليهم خصوصاً وأن الذين كانوا يتولون هذه المهمة كما يقول: « والمتولي لقبض ذلك من المسلمين بعض الإفرنج من النصارى بتقديم فراعنة مصر من ولاة الغز. . .»[3]. وقد كانت بعض الدول الأوروبية وخصوصاً فرنسا تسعى إلى التحكم في مستوى الضّرائب بمصر في إطار الصّراع الفرنسي الإنجليزي على النفوذ في مصر والدولة العثمانية المتآكلة خصوصاً بعد طرد الوكالات التجارية الفرنسية تحت ضغط بعض المسؤولين المصريين، وهو الحدث الذي استغله نابليون للهجوم على مصر عام 1798م، كما استغل ظلم واستبداد الحاكمين بمصر واستضعافهم لأهاليهم.

وبالعودة إلى المؤرّخ المصري عبد الرحمن الجبرتي نجد تطابقاً إلى حد بعيد بينه وبين

(1) نفسه. ج1.ص 2 ـ 3.

(2) نفسه. ج1.ص 360.

(3) عبد السلام بناصر : **الرحلة الصغرى**، مصدر سابق صص : 109 - 110.

ما صرح به عبد السلام بن ناصر. ففي أحداث عام 1207هـ/ 1792م يذكر الجبرتي الحملات العسكرية التي قام بها مراد بك وإبراهيم بك ـ اللذان كانا يحكمان مصر بشكل ثنائي بعد وفاة علي بك الكبير عام 1763م ـ في أرجاء مصر حيث قاما بنهب كل ما يجدونه في الطريق «وفي وقت خروجهم نهب أتباعهم ما صادفوه من الدواب. . . ويأخذون ما يجدونه من جمال الفلاحين. . . وحميرهم»[1]. ثم يضيف: «أما مراد بك فحين دخوله «أبو زعبل» نهب وأخذ أموال ومواشي وأهاليها. . . وقتل منهم نحو خمسة وعشرين شخصاً، ما بين غلمان وشيوخ، وقبض على مشايخ البلد وحبسهم وقرر عليهم غرامة أحد عشر ألف ريال، ولم يقبل فيهم شفاعة أستاذهم، وشتمه، وضربه بالعصا. . . »[2].

وتعكس شهادات الجبرتي الظلم الذي عاناه سكان مصر من طرف ولاتها حيث استمر الوضع إلى غاية تاريخ حملة نابليون.

يتضح مما سبق أن الرحالة المغاربة الذين زاروا مصر خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر لم يتركوا معطيات فيما يتعلق بالأوضاع السياسية، ولعل ذلك يرجع إلى ضعف الاهتمام بما هو سياسي بالنظر إلى المكونات الثقافية والدينية لشخصيتهم. وعلى الرغم من ذلك فإن ما دونوه في رحلاتهم وعلى قلته وشحّه يعكس الظرفية السياسية التي كانت تعيشها مصر خلال تلك الفترة والمتمثلة في انعدام الاستقرار والأمن، وانتشار الظلم والاستبداد ضد الرعية من طرف باشوات مصر التابعة للسلطنة العثمانية.

2 ـ المجتمع المصري

تجدر الإشارة في البداية إلى أن الجانب الاجتماعي هو أكثر حضوراً في رحلات مغاربة القرنين السابع عشر والثامن عشر مقارنة بالجانب السياسي، فقد حرص الرحالة المغاربة على نقل صور لبعض العادات والتقاليد السّائدة في مصر خلال تلك الفترة. فالرحالة المغربي أبو سالم كان أول من زودنا معلومات حول المجتمع المصري، وقد نقل عنه ذلك الكثير من الرحالة المغاربة وعلى رأسهم أحمد بن ناصر الدرعي.

وإذا كان العياشي لا يخفي إعجابه بالديار المصرية فإن ذلك لم يمنعه من تدوين تناقضاتها الاجتماعية. وأول ملاحظة يسجلها العياشي في هذا الشأن التراتبية الطبقية والتفاوت

(1) عبد الرحمن الجبرتي: **عجائب الآثار في التراجم والأخبار**، دار الجيل: بيروت. ج2، لبنان، ص 233.
(2) نفسه. صص 233 ـ 234.

الاجتماعي. فبالنسبة إلى الطبقة الدنيا المكونة من الفلاحين والحرفيين وعامة الناس ينعدم فيها العيش الكريم ولا تكاد تحصل على لقمة العيش. أما طبقة الأثرياء فهي مكونة أساساً من الحاكمين والمالكين للثروة من ممثلي السّلطة وأعيان البلد، من باشوات وسناجق وولاة وحكام وعساكر، وهم في الأغلب من الأتراك. يقول أبو سالم العياشي في هذا الصدد: «...وقد ذكر المؤرّخون أن مصر لابد أن تشتمل على طائفتين إحداهما في غاية العتو والاستكبار، والأخرى في غاية الذل والاحتقار: وقد صدقوا لقد كان بها فرعون وملأه فلم ينته دون أن قال أنا ربكم الأعلى وبنو إسرائيل إذ ذاك مستضعفون في الأرض يذبح أبناءهم ويستحي نساءهم ثم لم تزل كذلك وأنها في زماننا بل قبله بأزمان لعلى مثل ذلك الوصف فبشواتها وصناجقها وولاتها وحكامها بل سائر جندها وعسكرها فيما يظهر لنا ليس فيها إلا من أعماه حب الدنيا وختم على سمعه وقلبه فلا يرحمون ضعيفاً ولا يوقرون كبيراً أينما تبدو لهم صبابة من الدنيا وثبوا عليها إن كان صاحبها حياً تسببوا له بأدنى سبب حتى يأخذوا ماله إما مع رقبته أو بدونها إن كان في العمر فسحة وإن كان ميتاً ورثوه دون بنيه وبناته. وأما رعيتها وفلاحتها فلا تسأل عما يلاقون من الجند من الظلم وما هم فيه من الإهانة والاحتقار تضرب ظهورهم وتؤخذ أموالهم ولا مشتكي لهم إلا الله، ومن تجاسر منهم واشتكى ضوعف عليه العذاب الأليم»[1]. وقد اعتبر أبو سالم العياشي فئة المحرومين قابلة وراضية بهذا الوضع من خلال قوله: « نفوسهم ميتة قد تربوا على الذل والاحتقار...». ويضيف في موضع آخر تزكية لما سبق قوله: « وأخبار مصر وظلم الولاة بها وغش الباعة وحيل ومكر المتسببين ومكر العاملين أعظم من أن تحصى... وبالجملة فمصر أم البلاد شرقاً وغرباً لا تستغرب شيئاً مما يحكى عنها من خير أو شر...»[2].

ولقد أفرزت هذه الوضعية غير المتكافئة أوضاعاً مضطربة وغير مستقرة سيطرت عليها. كما يذكر الرحالة المغاربة: ظاهرة اللصوصية التي كانت تحترفها قبائل وطوائف من أجل توفير عيشها، يقول أبو سالم العياشي في هذا الصدد: « عرب السلالمة كلهم لا خير فيهم... فإنهم في سنة خمسة وخمسين قد عارضوا الركب فيما بين العقبتين وعرضوا على نهبه... جاءوا بخيلهم ورحلهم فأحاطوا بالركب فصبر الحجاج وقاتلوهم أشد قتال»[1]. والإشارة هنا

(1) نفسه. ج1. ص 122.

(2) نفسه.

(3) نفسه. ج1. صص 118 - 119.

من العياشي إلى ما كان يتعرض له الركب المغربي من طرف اللصوص وقطاع الطرق في مصر.

وقد حاول الرحالة المغاربة عدم الوقوف عند المظاهر السلبية للمجتمع المصري فقط؛ بل عملوا على رصد بعض الخصائص الإيجابية سواء منها الأخلاقية أو العقلية أو السلوكية، فهذا العياشي يعتبر أن المصريين يكثر فيهم التجّار وأهل الصلاح إلى درجة الاعتقاد أن لا طالح بينهم والعكس صحيح بالنسبة إلى أرباب اللهو والمجون: «ما رأينا في هذا البلد في التجارة كلهم تجار ويقول فيه الفقيه مثل ذلك وذوو المجون مثل ذلك...»[1]

وقد لاحظ العياشي إحدى أبرز سلوكيات المصريّين التي أثارت اندهاشه، والمتمثلة في السرعة في قضاء الحوائج والجدية في ذلك، يقول العياشي: «لم أر أحداً يمشي في أزقتها وأسواقها على مهل وسكينة وتؤدة بل كل من تلقاه تراه مشمراً جاداً في سيره إن راكباً فراكب وإن ماشياً فكذلك...»[2]، إذا كان العياشي قد استغرب هذا السلوك الذي بدا له شاذاً، فإنه قد حاول أن يجد له تفسيراً، يقول: «وسبب ذلك والله أعلم أمران أحدهما الرغبة والحرص المستكين في القلب فيحمل الإنسان على أن لا يفوته شيء من أغراضه وهو يظن أنه لو توانى في مشيه لفاته غرض مع كثرة الأغراض وتزاحم الأشغال والآخر كثرة الزحام في الأسواق فكل سوق دخلته تقول هذا أكثرها زحاماً فإذا خرجت منه لآخر وجدته مثله وأشد»[3].

فضلاً عن ذلك فقد أشاد العياشي ونقل عنه آخرون، بذكاء أهل مصر: «فأهلها لهم عقول راجحة وذكاء زائد»[4]، ومن مظاهر ذلك كما يسجل العياشي ما شاهده فيهم من ملاعبة الحيوانات في الحلق، وتسخير الحيوان لأغراضهم العملية: «وفي الرملة كثير من حلق الملعبين يلعبون هناك في سائر الأيام، كأنواع المشعوذين وأصحاب القرود ومن مظاهرهم من أصحاب اللعب بأنواع الحيوانات كالدب والحمير والتيوس والكلاب، فأهل مصر لهم ذكاء زائد وحيل غريبة قد سخرت لهم أنواع الحيوانات»[5].

ومما دونه الرحالة المغاربة أيضاً عن المجتمع المصري عادته في الضيافة وإكرام الضيف

---

(1) نفسه. ج1. ص 122.
(2) نفسه. ج1. ص 123.
(3) نفسه. ج1. ص 155.
(4) نفسه.
(5) نفسه.

حيث يحرصون على تقديم البن (القهوة) إليه تعبيراً عن الترحيب به، يقول العياشي: « وقدم لنا طعاماً حسناً وكنا جماعة وهذا خلاف المعتاد من أهل مصر إنما يتكارمون بينهم بشراب البن الذي يسمّونه القهوة»[1].

لم تقتصر ملاحظات الرحالة المغاربة على سكان المدن بل كان لهم اهتمام بالفلاحين عبر البوادي والقرى المصرية التي مروا بها، من ذلك ما ذكره أحمد بن ناصر الدرعي حول أخلاقيات وسلوكيات الفلاحين المصريين الذين يتعرضون لركب الحجاج بغية عرض خدماتهم عليهم، ومن ذلك إيداع الإبل عندهم مدة الإقامة: «فلا ترى أعجب من تلطفهم ولين خطابهم عند نصب شبكة الخداع للمغتر من الحجّاج فيحلفون بالأيمان المغلظة على أداء الأمانة وبذل المجهود في النصيحة حتى يركن إلى قولهم ولو من جربهم مراراً. ثم عند المفاصلة قل ما ينفصل معهم أحد عن طيب نفس»[2]. في إشارة إلى صفة التحايل والخداع والمكر التي تميز الفلاحين المصريين في تعاملهم مع ركب الحاج المغربي.

وإذا كان هذا هو حال تعاملهم مع الإنسان فإن تعاملهم مع الحيوان يتميز بالعنف والقسوة، يقول أحمد بن ناصر الدرعي: «فتجد الرجل يحمل على إبله القناطير المقنطرة من الأمتعة والأحمال والحطب والتبن وغير ذلك حتى لا تظهر من الجمل إلا رأسه»[3].

ومع ذلك فإن الرحالة أحمد بن ناصر الدرعي يقدر ويعترف بقوة وصبر المصريين في مواجهة الأعمال اليومية المختلفة من أجل ضمان عيشه: « وأما المتسوقة والباعة والحمّالون من فلاحي مصر فلهم قوة وفرط صبر على مكابدة أعظم من ذلك فبالليل يسرون وبالنهار يعملون في البيع والشراء والسقي والطبخ وعلف الإبل وإصلاح أقتاءها ومداواة جراحها فلا يكادون ينامون حتى القليل»[4].

من الصّفات الأخرى التي كانت تميز الفلاحين المصريين ما ذكر أحمد بن ناصر الدرعي وهي تتعلق بالخوف والجبن نتيجة للاضطهاد من طرف عساكر مصر: «... قال الإمام أبو سالم: وقد كانوا في غالب السنين يكترون في الركب المغربي فراراً من جور عساكر المصري عليهم فيكثر صخبهم وخصومتهم فلا يكاد ينضبط للركب المغربي أمر من كثرتهم فيه فيرحلون

(1) نفسه. ج1. ص 132.
(2) أحمد بن ناصر الدرعي، ج1. ص 117.
(3) نفسه. ج1. ص 118.
(4) نفسه. ج1. ص 147.

في غير إبان الرحيل ويتبع الآخر منهم الأول من غير تأن سيما في محل الضيق والخوف لا يبالون بما أتلفوا من أنفسهم وأموالهم خشية التأخر والمزاحمة على القرب من أول الركب لغلبة الجبن والخوف عليهم إذ لا يعرفون في بلادهم قتالاً ولا مدافعة على الأنفس لكونهم رعايا إن شتموا مروا وإن ضربوا فروا وكل ما نقص من جهدهم وجرءتهم وبسط أيديهم زيد في ألسنتهم حيث لا يخافون فيبالغون في الشتم والسب حتى لا يكاد سامعهم يملك نفسه فإذا رأوا من هو يضرب خضعوا وقالوا عافيه يا مغربي وقالوا المغاربة مجانين لا يعرفون إلا الضرب وكأن الضرب عندهم أبعد بعيد ولكن الغريزة الغضبية سيما من لم تذلله الأحكام ولم تكسر من شدته الأيام لا يملكها إلا الأقوياء وهي لا تنتهي دون أبلغ عقوبة تمكنها...»[1].

لقد لاحظ الرحالة المغاربة العديد من عادات المجتمع المصري كما سبق الذكر، إلا أن الموضوع الذي استأثر باهتمامهم هو عادة أهل مصر والشّرق عموماً شرب البن أو القهوة التي تحولت إلى أسلوب للتواصل الاجتماعي...الخ والتي كان المغاربة على علم بها، إلا أن مواقفهم الفقهية والشّرعية كانت تختلف عن أهل المشرق بخصوص هذا الموضوع. فأحمد بن ناصر الدرعي يقول عن الضيافة في مصر: «... ذهب بنا لداره وأحضر كثرة الأطعمة وذلك ليلة المولد النبوي وجلسنا عنده حتى صلينا العشاء وبالغ في الإطعام والتكرمة والإنعام بما أرجو أن يتقبل الله منه ويثقل به موازينه وأخرج لنا شربات من السكر والحلوى لما علم أننا لا نتعاطى القهوة التي يستعملها العام والخاص في هذه النواحي المشرقية وكانت عندهم من أعظم التحف تغني عن غيرها ولا يغني عنها غيرها ونحن لا نعرفها وليست عندنا بطعام ولا دواء ولا شراب ولا شهوة والكلام فيها من حيث الإباحة وعدمها طويل عريض معلوم شهير نظماً ونثراً...»[2]. ويقدم أبو سالم العياشي معلومات أخرى عن هذه المادة الغريبة آنذاك عن أهل المغرب ويبين مكانتها عند المصريين: « وغالب ما يستعملونها مع طعام خفيف كعك أو كسر خبز فيكفيهم ذلك إلى وقت الغذاء هذا كله مع خفة المؤونة إذ بفلس واحد يشرب ما يكفيه من ذلك مع تيسيرها في أي وقت أرادها ولا يحتاج فيها إلى كبير مؤونة مقارنة إدام أو ملح أو إبزار أو خضر أو غير ذلك مما يحتاج إليه غالب الأطعمة ويزاد على ذلك وهو أكبر منافعها عندهم أنها تقوم مقام القرا للضيف بحيث لا يستحي أحد في تقديمها للباشا ممن دونه ويقوم ذلك عندهم

---

(1) نفسه. ج1. ص 157.

(2) نفسه. ج1. ص 134.

مقام ما يتكلفه المرء عندنا من أطعمة كثيرة تبلغ قيمتها في بعض الأحيان ديناراً فأكثر ودرهم واحد يقوم مقام دينار...»[1]. والظاهر أنه من خلال ما دونه الرحالة المغاربة عن مكانة القهوة في المشرق العربي أنها تحولت إلى موضوع اجتماعي وثقافي شرقي نظراً إلى الأدوار التي صارت تقوم بها في العلاقات الاجتماعية داخل البيت والمقاهي الشعبية والصالونات الأدبية بحكم الأجواء الخاصة التي تخلقها بين أفراد المجتمع. ويكفي أن القهوة كانت وراء ظهور المقاهي(Cahvehane) (les cafés) في أوروبا والعالم بأسره[2].

لقد كانت تعطى لمادة القهوة عدة تفاسير اجتماعية وفي بعض الأحيان ثقافية وأسطورية، فأحمد بن ناصر الدرعي في رحلته يذكر أن الشيخ «الإمام صفي الدين القشاشي كان يقول مما أنعم الله به على أهل الحجاز هذا البن لأنهم ضعفاء فقراء في الغالب والناس يقدمون عليهم من الآفاق والإنسان لابد له من طعام يقدمه لمن دخل عليه ولا قدرة لهم على تكلف ذلك لكل أحد يدخل عليهم، وهذه القهوة خفيفة المؤونة والناس راضون بها غنيهم وفقيرهم رئيسهم ومرؤوسهم فكانت صيانة لوجه الفقراء عند ورود أحد عليهم فلا يبعد أن تكون مستحبة عند أهل الحجاز... »[3].

ومما يعكس كثرة اهتمام الرحالة المغاربة بمادة القهوة تقديمهم لمعلومات وافية حولها، ويلاحظ عنهم أنهم لا يتناولونها بشكل مستقل وإنما في ارتباط بالمجتمع والتاريخ المشرقيين حتى أنها تحولت إلى موضوع اجتماعي أكثر منه مادة نباتية قابلة للشرب، فنجد مثلاً عند أحمد بن ناصر الدرعي ما يفيد ذلك فهو يذكر: « إن أول من أخذها وأخرجها من أرض اليمن الشيخ الولي الصالح المتفق على ولايته سيدي علي بن عمر الشّاذلي اليمني وأمر أصحابه بشربها ليستعينوا بذلك على السهر في العبادة ثم لم يزل أمرها يفشو شيئاً فشيئاً ومن بلد إلى بلد إلى أن آل إلى ما آل بحيث عمت البلاد المشرقية وكثيراً من المغربية فيحمل منها في كل سنة من بلد اليمن إلى كل أفق من الآفاق شرقاً وغرباً آلاف من الأحمال فتدفع فيها أموال قل ما تدفع في غيرها من التجارات فيبلغ الحمل منها في مكة إذا رخص فوق العشرين ريالاً وبمصر الخمسين

---

(1) نفسه. ج1. ص 135 - 136.

(2) J. Thévènot. **Relation d'un voyage fait au levant**. Paris. 1664, p 96.

الغاشي مصطفى، الرحالة الفرنسيون مصدر للمعلومات عن الدولة العثمانية، ندوة مصادر المعلومات عن العالم الإسلامي، الرياض 31 تشرين الأول/ أكتوبر إلى 3 تشرين الثاني/ نوفمبر1999، صص 25 - 26.

(3) أحمد بن ناصر الدرعي، مصدر سابق، ج1. صص 139 - 140.

وفي البلاد البعيدة كإفريقية وبلاد الروم من القسطنطينية وغيرها فوق الثمانين...»[1]. ولم يتوقف موضوع القهوة عند هذا الحد بل تعداه إلى المواقف الشّرعية والفقهية، إذ اختلف حولها العلماء المشارقة والمغاربة ما بين محلل ومحرم ومكره. وما رافقه ذلك من فتن اجتماعية وسياسية حرص بعض الرحالة المغاربة على نقلها إلينا. يقول أحمد بن ناصر الدرعي: «رأيت بمكة كلاماً لابن حجر المكي الهيثمي في إباحة القهوة بالغ فيها بالثناء عليها وكان من جملة ما ساقه مساق الاستدلال على أنها مباحة وأنها من شراب الصالحين ومعينة على العبادة أن كثيراً من السّلاطين والولاة والحكام قد بالغوا في إرادة قطعها والنداء عليها في الأسواق أن لا تشرب وإراقتها والزجر عنها بأنواع الزجر ومع ذلك لم تزدد إلا شهرة وشيوعاً في البلاد فدل ذلك على أنها من شراب الصالحين وأنها قد كمل نظر مخرجها ومبدعها فلا يقدر أحد على قطعها... وقد كثرت في هذه الأيام واشتهرت وكثر فيها الجدال وانتشر فيها القيل والقال وحدثت بسببها فتن وشرور واختلفت فيها فتاوى العلماء وتصانيفهم ونظمت في مدحها وذمها القصائد»[2].

الاحتفال بكسوة الكعبة

إن فرصة وجود الرحالة المغاربة بمصر وإقامتهم المطولة بها أحياناً أتاحت لهم إمكانية الاطلاع والمشاهدة لعدد غير يسير من العادات والتقاليد خصوصاً تلك المرتبطة بالدين والاستعداد للحج. ومن أهمّها على الإطلاق الاحتفال بكسوة الكعبة المشرّفة الذي ظل الرحالة المغاربة يذكرونه طوال القرنين السابع عشر والثامن عشر نظراً لما يحمله الاحتفال من دلالات دينية واجتماعية، ولذلك نجد الرحالة المغاربة يتناولونه بحماسة ومشاعر دينية فياضة، ويخوضون في تفاصيله الكثيرة، فهذا المشهد كان يقام بمصر دون غيرها من البلدان الإسلامية نظراً لاختصاص مصر في صنع كسوة الكعبة. وتعكس الصّورة التي يقدمها الرحالة المغاربة عن هذا الاحتفال مضموناً ثقافياً اجتماعياً أكثر منه دينياً بالنظر من جهة إلى المكانة التي يحتلها هذا الاحتفال في نفوس المصريين والحجّاج القادمين من المغرب أو شمال إفريقيا، ومن جهة أخرى السلوكيات الاجتماعية التي ترافق هذا الاحتفال الشّعبي. وإذا كان الرحالة المغاربة كلهم أو جلهم قد تحدثوا عن الاحتفال بكسوة الكعبة، فإن الرحالين أبو سالم العياشي (1649م ـ 1653م/ 1661م ـ 1658م)، وأحمد بن ناصر الدرعي (1709م) ـ الذي نقل الشيء الكثير ـ كانا الأكثر وصفاً ودقة، ففيما يتعلق بالكسوة يقول أحمد بن ناصر الدرعي:

---

(1) نفسه.

(2) نفسه.

«إن الكسوة تقام كل سنة باثنين وعشرين ألف كيس: والكيس خمسمائة قرش والمحمل بسبعة أكياس من أحباسها وربما يزيد القيم المذكور من عنده أربعة أكياس إلى ستة وكان كثيراً ما يبحث عن علم الكمياء وسر الحروف ليستعين به على ما هو بصدده»[1].

والظاهر من خلال ما يقدّمه الرحالة المغاربة عن هذا الاحتفال أنه كان يأخذ طابعاً رسمياً، وذلك من خلال حرص الدولة العثمانية وولاتها بمصر على الوقوف على تجهيز المحمل وحضور احتفالاته وهو ما كان يزيد الاحتفال هيبة وسلطة كما هو الشأن بالنسبة إلى تجهيز الجيوش للحرب: « فيحضر الصناجيق كلهم والولاة والأمراء والحكام والقاضي كل واحد مع أتباعه ولكل واحد مجلس معلوم في السجافة المصرية ومجلس الباشا في الوسط وعن يمينه مجلس القاضي وكلما أتى واحد من الأمراء وأرباب الدولة جلس في مجلسه المعهود له وقربهم من الباشا بحسب قربهم في مناصبهم فإذا تكاملوا كلهم وأخذوا مجالسهم وصفف الحبل عن يمينهم فجلس صف كل طائفة مع جنسها إلى أن تحيط بالميدان الذي هو أمام مجلس الباشا وهو ميدان كبير يسع من الخيل الألف، ويخرج الباشا فتخرج أمامه طائفة من عسكره بعضهم إثر بعض على ترتيب معلوم وقانون مضبوط وآخر من يخرج معه طائفة الشاوشية على أرجلهم عليهم جلود النمر وعلى رؤوسهم طراطير إلى فوق مموهة بالذهب تلمع لمعاناً فإذا خرج هؤلاء خرج الباشا بإثرهم راكباً فإذا وصل إلى السجافة قام الكل واضعين أيديهم على صدورهم حتى يجلس وكذلك يفعل من تقدم للجلوس من الأمراء مع من يأتي بعده فإذا جلس الباشا جيء بالجمل الذي يحمل المحمل وعليه المحمل وهو قبة من خشب رائقة الصنعة بخرط متقن وشبابك ملونة بأنواع الأصباغ وعليها كسوة من رفيع الديباج المخوص بالذهب ورقبة الجمل ورأسه وسائر أعضائه محلاة بجواهر منظمة أبلغ (. . .) وعليه رسق محلى يمثل ذلك والجمل في غاية ما يكون من السمن وعظم الجثة وحسن الخلقة مخضوب جلده بالحناء يقوده سائسه وعن يمينه وعن شماله آخر ويتبعه جمل آخر على مثل صفته...»[2].

وبالإضافة إلى هذه المراسم الاحتفالية والبروتوكولية الرسمية يتحدّث أحمد بن ناصر الدرعي عن بعض الطقوس التي كان المصريون يحرصون على مزاولتها خلال الاحتفال بخروج كسوة الكعبة، وفي هذا الصدد يذكر الرحالة مدى حرص المصريين على عدم تضييع هذه الفرصة: « ثم يوتى بالكسوة المشرفة ملفوفة قطعاً قطعاً كل قطعة منها على أعواد تشبه

(1) نفسه. ج1. ص 128.

(2) أحمد بن ناصر الدرعي، ج1. ص 191.

السلالم معدة لذلك يحملها رجال على رؤوسهم والناس يتمسّحون بها ويتبرّكون ويوتى بكسوة باب الكعبة منشورة على الأعواد وتسمّى البرقع كلها مخوصة بالذهب حتى لا يكاد يظهر فيه خيط واحد بصنعة فائقة وكتابة رائقة ثم بكل ذلك بين يدي الباشا والأمراء ويقومون لها إذا مرت بهم تعظيماً ثم يخلع على الذين صنعوها بمحضر ذلك الجمع ثم يذهب بها كذلك حملتها ويمرون بها في وسط السوق والناس يتمسّحون بها حتى يبلغوها إلى المشهد الحسيني فتنتشر في صحن المسجد وتخاط هنالك»[1].

ويبدو أن الاحتفال بكسوة العيد لا ينحصر في يوم واحد فقط وإنما في عدة أيام حتى يتم اتباع كل الطقوس المصاحبة للاحتفال، وفي هذا الصدد يقول العياشي: « فإذا كان الحادي والعشرين من شوال خرج المحمل الشّريف من القاهرة وهذا اليوم هو يوم خروج المحمل الكبير الذي هو من أيام الزينة ويجتمع له الناس من أطراف البلد ويوتى بكسوة البيت من موضع خياطتها وتجعل في المحال التي تحمل فيها ويجتمع الأمراء والصناجق والجند جميعاً على الهيئة المتقدمة في الخروج الأول إلا أن هذا أتم احتفالاً وأكثر جمعاً فإذا تكامل جمع الأمراء على الوجه المتقدم وصفت الخيل والرماة وخرج الباشا جيء بجميع ما يحتاج إليه أمير الحاج من إبل وقرب ومطابخ وخيل ورماة وغير ذلك من الأسباب التي تخرج من بيت المال فيحضر جميع ذلك في ذلك الميدان كل طائفة لها أمير مقدم عليها حتى الطباخين والفراشين والسقّائين...»[2].

ويستشف من التجهيز الذي كان يخصّص لكسوة الكعبة أنه كان جد مكلف، وهذا ما يعكسه حديث أبي سالم العياشي خصوصاً وأنه كان يتم الحرص على عدم تسليم المحمل لأمير الحاج حتى يحضر الباشا والأمراء والقضاة والأهالي كإشهاد عليه ثم تتم مكاتبة السلطان في هذا الشأن: « ثم يوتى بالمحمل الشريف على جمله المذكور أولا يقوده سائسه حتى يناول رسن الجمل للباشا فيأخذه بيده ويناوله لأمير الحاج بمحضر القاضي والأمراء ومعانيهم ثم يناوله أمير الحاج لسايسه فيذهب به وذلك كله كالشهادة على أمير الحاج بأنه تسلم ذلك ويشهد على ذلك القاضي والأمراء ويكتب بذلك إلى السلطان فإذا مر المحمل بين يدي الباشا وذهب جيء بالإبل يمر بها بين يديه بما عليها من المطابخ والآلات كل طائفة بمقدمها فإذا مرت الإبل كلها جيء بالمدافع وهي خمس تجرها البغال ثم جاء الرماة الرجالة من وراءها فيمرون ثم تأتي الخيل فتمر

---

(1) نفسه.

(2) أبو سالم العياشي، ج1. ص 195 - 196.

فإذا مر جميع ذلك بين يدي الباشا جاء أرباب الطوائف كل طائفة من مشايخ الصّوفية بشيخهم ولوائهم رافعين أصواتهم بالذكر كالقادرية والرفاعية والبدوية والدسوقية حتى السّعاة يأتون بشيخهم فيمرون بين يدي الباشا ويعطيهم ما تيسر فإذا لم يبق أحد ممن يمر بين يديه خلع الباشا على أمير الحج خلعه وعلى كل أمرائه الذاهبين معه الكخياء والرويدان وغيرهما ثم يودعه وينصرف ثم يمر بالمحمل وسائر الإبل والعسكر وسط المدينة والناس مشرفون من الديار والمساجد التي تلي الشوارع وتتعطل غالب الأسواق في ذلك اليوم»[1].

ومن الواضح أن الرحالة المغاربة لا يخفون دهشتهم وإعجابهم بهذه المشاهد غير المألوفة في المغرب إلى درجة الغرابة في بعض الأحيان، وقد عبروا عن ذلك في رحلاتهم. فعند أبي سالم العياشي نجد تعبيراً صادقاً عن الغرابة والاندهاش، يقول: « غريبة أخبرنا أن بعض تلك الديار المشرفة على الشوارع قد تكون من أول السنة ولا يسكنها مكتريها ولا ينزلها إلا في ذلك اليوم قصداً للتفرج وفيما سوى ذلك من الأيام تبقى معطلة أو يسكنها غيره وبالجملة فهذا اليوم عندهم من أعظم أيام السنة ولا ثاني له إلا يوم كسر النيل عند وفائه ويقرب منه أيضاً يوم قدوم الحاج فهذه الأيام الثلاثة هي التي يحتفل بها عندهم غاية الاحتفال ويهتبل بها أتم الاهتبال، فإذا خرج المحمل من الميدان الذي على باب القلعة إلى فضاء الرملة بقي الكثير من الخيل هناك للعب ولا يذهب معه إلا المعينون للسفر معه...».

والجدير بالملاحظة أن الرحالة المغاربة لم يقفوا عند وصف الاحتفال بكسوة الكعبة فقط وإنما عملوا على تتبع كل المراحل الأخرى التي ترافق خروج الركب المصري ومعه كسوة الكعبة، ولاشك أن ذلك يشكل جزءاً من تاريخ الحج سواء المغربي أو المصري أكان في بعده الاجتماعي أم الديني أم السياسي أم الاقتصادي، وفي هذا السّياق تحدث أحمد بن ناصر الدرعي عن عملية الخروج والانطلاق التي يبدو أنها كانت تخضع لتنظيم محكم ولغايات محددة: «... ثم يسار بالمحمل على هيئته وتعيينه حتى ينزل ذلك اليوم بالعادليه خارج باب النصر فيقيم هنالك إلى اليوم الثالث والعشرين فيرحلون هناك إلى البركة ويخرج أمير الحاج وجميع عسكره ويخرج مع الركب من المشيعين ومن العساكر والأمراء أضعافهم فتنصب الأسواق هناك ويخرج غالب الباعة والمتسببين بحيث يوجد هنالك ما يحتاج إليه السفر بأرخص من سعر مصر، يقيمون هنالك إلى آخر اليوم السابع والعشرين...»[2].

---

(1) نفسه.

(2) أحمد بن ناصر الدرعي، ج1. ص 134.

ويبدو من خلال هذا التوقف الرغبة في إتاحة الفرصة للحجّاج للتسوق والتزود بكل ما يحتاجون إليه في طريقهم إلى الحجاز.

واعتماداً على ما أورده الرحالة المغاربة فإن بعض الحجّاج المغاربة كانوا يخرجون مع الركب المصري لاعتبارات تنظيمية مرتبطة كما يقول أحمد بن ناصر الدرعي بالقدرة الجسمانية والتحمل: « وأما المغاربة فلا يخرج منهم إلا من قصده الذهاب مع المصري مؤثرا مشي الليل على مشي النهار مستسهلاً مشقة السهر بالليل عن صرح النهار سيما في أيام الصيف وإنما يؤثر ذلك غالباً صنفان من الناس أهل القوة والثروة الذين لهم شفاذق ومحامل وهوادج ينامون فيها بالليل على ظهور الإبل ويصبحون بالنهار كأنهم مقيمون ولاشك أن هذا أولى لهم من السير نهاراً إذ وطنوا أنفسهم على بذل الدنيا والدراهم للجمال والعكام والسقاء والطباخ وقائد الإبل وغيرهم... والصنف الآخر الفقراء الذين لا إبل لهم ولا أمتعة فيسترفقون عند المصري بالماء المسبك في أوقات من الليل وعند الرحيل نهاراً مع ما ينالهم من أهل الثروة من التصدق بفضل الأطعمة إلا أنهم يكابدون مشقةً عظيمةً في المشي والسهر ليلاً وفي النهار يشتغلون بالسعي على ما يقوتهم فلا يكادون ينامون إلا قليلاً وأما المتسوقة والباعة والحمّالون من فلاحي مصر فلهم قوة وفرط صبر على مكابدة أعظم من ذلك فبالليل يسيرون وبالنهار يعملون في البيع والشراء والسقي والطبخ وعلف الإبل وإصلاح أقتابها ومداواة جراحها فلا يكادون ينامون حتى القليل...»[1].

أما البعض الآخر من الحجّاج المغاربة فقد كانوا يخرجون بعد خروج الركب المصري أو قبله في بعض الأحيان، ويربط أحمد بن ناصر الدرعي ذلك بالعادة التي دأب الركب المغربي عليها «وأما من لم يقصد الذهاب مع المصري من المغاربة فلا يخرجون إلى اليوم السابع والعشرين من شوال وينزلون بالبركة عند رحيل الركب المصري أو قبله بقليل قلت وهكذا كانت العادة وقد يؤخرون في هذه الأواخر بحسب تجهيزهم وتهيئة زادهم وما يحتاجون إليه لمسافة الدرب أمامهم والله أعلم...»[2]

ويبدو واضحاً من حديث أحمد بن ناصر الدرعي أن الاختلاف كان قائماً بين الركب المغربي والركب المصري فيما يتعلق بتوقيت الخروج وطريقته في السير... الخ، إلا أن ذلك لم يكن يمنع من الالتقاء والاجتماع في الكثير من مراحل الطريق خصوصاً تلك التي يكون الهدف

(1) نفسه. صص 145 - 146.

(2) نفسه. ص 147، انظر أيضاً أبو سالم العياشي، ج1. صص 198 - 199.

منها التسوق والتزود بما يحتاجون إليه في هذا السّفر الطويل، وهذا ما يفهم من كلام أبي سالم العياشي حيث يقول: «... ونزلنا بالبركة التي هي محل نزول الركب المصري في فسيح من الأرض على شط بركة واسعة مد البصر يتموج فيها ماء النيل العذب الفرات وتنصب الأسواق الحافلة بشط البركة والقهاوي المزخرفة والفساسيط المونقة ويخرج غالب أهل مصر لوداع الحاج والتفرج هناك والتنزه في بساتين ومقاصر على شاطئ النيل المنصب إلى تلك البركة...»[1].

يبدو من خلال ما سبق أن الرحالة المغاربة قد أولوا اهتماماً كبيراً للاحتفال بخروج كسوة الكعبة من مصر وما يرافقها من مظاهر الفرحة والتقديس والطقوس المختلفة، بالإضافة إلى الطابع الرسمي الذي يضيفه المصريون على الاحتفال من خلال حضور المسؤولين الكبار والجيش... والحرص على التنظيم المحكم تحت إشراف باشا مصر وأمير الحاج...، وهو ما يوحي بأن خروج الركب المصري هو بمثابة خروج الدولة بجميع أجهزتها، وهذا يعكس القيمة التي تحتفظ بها الدولة العثمانية لركب الحاج المصري وكسوة الكعبة وبالتالي الدور الذي قامت به السّلطنة العثمانية في تنظيم شؤون الحاج خصوصاً فيما يتعلق بالجانب الأمني، إذ كان يتعذّر على اللصوص وقطاع الطرق التعرض للركب الرسمي.

والواقع أن الاهتمام بالركب المصري والاحتفال بكسوة الكعبة لم ينحصر في الرحالة المغاربة؛ بل طال حتى الرحالة الأجانب وخصوصاً الفرنسيين منهم، فقد أدهشهم منظر الاحتفال وطريقة تنظيمه، وفي هذا الصدد قدم الرحالة الفرنسي بول لوكاس (Paul Lucas) عام 1700م وصفاً دقيقاً للاحتفال والركب معززاً بصورة فريدة تجسم خروج الركب بجميع مكوناته[2]. وللإشارة فإن الوصف الذي يقدمه هذا الرحالة لا يختلف عموماً عن الوصف الذي قدمه الرحالة المغاربة، خصوصاً أبا سالم العياشي وأحمد بن ناصر الدرعي.

بعض عادات وتقاليد المصريين

إن اهتمام الرحالة المغاربة بعادات وتقاليد أهل مصر في بعض المناسبات يعكس

---

(1) العياشي، نفسه.

(2) انظر:

El Ghachi Mustapha, **L'image de l'empire ottoman à travers les récit de voyages français**...op.cit. PP: 214-221.

Paul Lucas, **voyage de sieur Paul Lucas en 1714 par ordre du louis XIV dans le Turquie**, Rouen. 1720. PP:131-168.

مجالات الاختلاف بين المشرق والمغرب خصوصاً عندما يتعلق الأمر ببلد كمصر الذي كما يذكر بعض الرحالة كان يتميز بتعدّد الأجناس، وهو الأمر الذي لم يألفه الرحالة المغاربة في بلدهم: «وفيها من الأجناس أهل اليمن والحجاز والعراق والشام والهند والصين والسند والفرس والتكرور والإفرنج والروم والقبط والترك والبربر وأهل المغرب على اختلاف أجناسهم من عربي وعجمي وصحراوي وسوداني وغير ذلك من أنواع العمران وفيها المماليك بأنواعها الثلاثة الحبش والزنج والإفرنج فلقد جمعت عدداً كثيراً من كل نوع من هذه الأجناس»[1]. وتعكس هذه الصورة من جهة المكانة التي كانت تحتلها مصر عند هذه الأجناس المختلفة، ومن جهة أخرى العلاقات المتميزة التي كانت تربطها - أي مصر - بجهات عديدة إفريقية وعربية وآسيوية وأوروبية، هذا بالإضافة إلى ظاهرة تسامح أهل مصر الذي لولاه لما وجدت هذه الأجناس بها. وقد لا نبالغ إذا قلنا إن الرحالة المغاربة قد أصيبوا بنوع من الافتتان في هذا المجال نظراً للصورة التي كانوا يحملونها عن المصريّين وعاداتهم.

فهذا محمد بن أحمد الحضيكي الذي قام برحلته عام 1152هـ/1739م يتحدث عن الجانب الاعتقادي عند المصريين، فيصفهم بكونهم شديدي الاعتقاد بالأولياء وهو ما يتجلى في الحرص الدائم على زيارة الضرائح والقبور لاعتقادهم بنفعها في حياتهم: « ومن عادة أهل مصر أن يخرجوا لزيارة صالحي القرافتين الكبرى والصغرى صبيحة كل جمعة رجالاً ونساء صغاراً وكباراً وترى الطرقات كالسيول تموج بالناس»[2]. لقد كان الرحالة المغاربة يعتقدون بأن مصر أجمل البلدان وأحسنها[3]، ولذلك فقد كانت دائماً مقراً للخلفاء والملوك والأمراء والعلماء والأولياء[4].

وهي بالإضافة إلى ذلك بلاد النيل العظيم الذي يقول عنه الحضيكي وبنوع من المبالغة «يحيط بها النيل وما أدراك ما النيل النهر المسخر له جميع مياه الأرض...»[5]، وهي أيضاً بلاد الأهرامات «قبور على ما قيل بنيت عليها تلك الأبنية المتقنة العجيبة الأساس والبناء...»[6].

(1) عبد السلام بن ناصر، الرحلة الناصرية الكبرى، مصدر سابق. ص 546.
(2) محمد بن أحمد الحضيكي، مصدر سابق. ص 144.
(3) نفسه. ص 51.
(4) نفسه. ص 54.
(5) نفسه.
(6) نفسه.

على أن الحضيكي وبنظرته الأسطورية إلى مصر لم يستطع كبح مشاعره واستغرابه فيجعل من مصر نوعاً من الفردوس على الأرض من خلال قوله: «... أهل الشّرق وتلك النواحي كلها (يقصد مصر) يميلون إلى الرفاهية كثيراً ويحبون الترفع والتكبر والتباهي باللباس والطيب والتنظيف وصقالة الأعضاء، والتنعم بفرش الحرير والجواري وغير ذلك من مركب وعبيد»[1].

ومما لاشك فيه أن حديث الحضيكي فيه نوع من الإشارة إلى الظروف المزدهرة التي صادفها في مصر أثناء زيارته لها، إذ كانت القاهرة حاضرةً متميزة في العالم الإسلامي وملتقى للعلماء والتجار ومقراً للوافدين عليها من مختلف الأقطار الإسلامية[2].

الاحتفال بالمولد النبوي

ومن العادات الأخرى التي رصدها الرحالة المغاربة عند وجودهم في الديار المصرية وحرصوا على تتبع تفاصيلها ونقل أخبارها: ليلة المولد النبوي الذي كانت تقام له احتفالات وعادات وتقاليد خاصة. وإذا كان الرحالة المغاربة قد سجلوا أحداث الاحتفال فإنهم قد وقفوا أيضاً على مجالات الاختلاف بين المشرق والمغرب في هذا الموضوع، إلا أن احتفال المصريين بهذه الذكرى كان يشكل بالنسبة إليهم تعظيماً لشأن النبي عليه السلام من قبل المصريين:

«مشهد الحسين بن علي بن أبي طالب رضي الله عنه... وهو من المزارات العظيمة الشأن عند أهل مصر يقولون الحسنان ولاسيما ليلة المولد النبوي فإنه يقع في هذا المشهد المبارك من إبقاء المصابيح والشموع والثريات والمشاعيل المختلفات الأشكال والهيئات شيء لا يحده الوصف ويحار فيه الطرف. وتقرأ في تلك الليلة أحزاب وأذكار ودعوات بأصوات شجية ونغمات ظاهرة ودفينة تخشع لها القلوب القاسية ولا ينام أحد تلك الليلة ولا يغلق بها باب درب ولا غيره ولا يتحرك فيها عسس ولا أصحاب شرطة ولا دور غير أنهم لا يقرأون هذه الأمداح التي تقرأ عندنا في المغرب ليلة الميلاد المبارك مثل الهمزية والبُردة وغيرها من القصائد المتضمّنة في مدح المصطفى صلى الله عليه وسلم وإنما تعظيمهم لهذه الليلة بإبقاء المصابيح في كل شارع وفي كل سوق يستعدون لذلك قبل ليلة الميلاد بيومين وثلاثة مع إظهار الفرح والسرور واللعب والطرب ويقع من هذا التزيين في الأزبكية أضعاف ما يقع في المدينة كلها... »[3].

---

(1) نفسه. ص 51.

(2) نفسه. ص 54.

(3) السيد الشرقي الإسحاقي، **الرحلة الحجازية**. مصدر سابق. صص : 145-146.

لقد كان الاحتفال بالمولد النبوي في مصر ـ كما تعكسه الرحلة المغربية ـ مناسبة للتواصل والتماسك الديني والروحي بين الشّرق والغرب الإسلاميين، وذلك من خلال الحرص على الاحتفال بهذه المناسبة في اندماج كلي بين المغاربة والمصريين وهو ما عزز إلى حد ما الشعور بالانتماء الحضاري والديني المشترك بين الطرفين، بالرغم من الاختلافات التفصيلية. ولقد تمكن أحمد القادري الحسيني من عكس هذه الصورة من خلال ما ذكره في رحلته «نسمة الآس في رحلة سيدنا أبي العباس» عام 1688م:

«ولما كانت ليلة المولد الكريم اللائح فيها النور المبارك العظيم، الذي سادت به هذه الأمة وعظمت على الخلائق المنة، اجتمع سائر الأصحاب وغيرهم من الناس، وأتوا منزل سيدنا أبي العباس، بقصد المبيت به، والدنو من بساطه، لما يعلمون في تلك الليلة من كثرة سروره وانبساطه، وكيف لا يكون كذلك في مولد سيد الأنام، عليه أفضل الصلاة والسلام، إذ هو نور أبصار أهل الإيمان وأسماعهم، وقطب اجتماعهم دائرة اجتماعهم وهو موصلهم إلى حضرة القدس وبساط الأنس فحق لهم استهل عليهم ذلك الهلال في أن يتّخذوه عيداً سائر الأيام والليال وهذه عادة سيدنا ابن عبد الله في كل مولد والحمد لله، فلما علم الأصحاب والناس منه ذلك أتوه بداره هنالك وشرعوا في الدندنة والسّماع بما أبهر العقول والأسماع وباتوا طول ليلتهم كذلك إلى قرب طلوع الفجر جعلها الله نور غنيمة وأجر وكانت ليلة ظاهرة الأنوار غزيرة الأسرار بحضور سيدنا ابن عبد الله وبركة مولد خير خلق الله، ولما صلينا الصبح قرأنا حزب الغداة ثم شرعنا في قراءة بردة البوصيري بصيغتها المعتادة عند الناس حتى ختمناها يقرأ اثنان بيتاً واحداً ويرد عليه الباقون بالصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم ثم انصرفنا في غاية الفرح والسّرور والانبساط والحبور، وصنع ذلك اليوم سيدنا طعاماً ودعا له الغرباء والمساكين...»[1].

يوم كسر النيل

والظاهر أن الاحتفالات التي كان يقيمها المصريون في مناسباتهم احتفالات دينية كما هو الشأن بالنسبة إلى المشرق العربي وخصوصاً الحجاز، الشيء الذي كان يجعل عاداتهم وتقاليدهم ذات تعابير وإيحاءات دينية وروحية. وينسحب هذا الأمر على الاحتفال بيوم فيض النيل وما يرافقه من احتفالات وطقوس يكون الحرص الشديد على مزاولتها. وقد قدم الوزير

(1) أحمد عبد القادري الحسني، **نسمة الآس في حجة سيدنا أبي العباس**، مصدر سابق. ص 53.

السيد الشرقي في رحلته صورة عن أجواء وعادات المصريين في الاحتفال بهذه المناسبة: «... وقد حضرنا يوم كسر النيل بمصر وهو اليوم الذي تشهد الزيادة في المقياس إلى الحد الذي يضمن فيه خراج السلطان وقد تمت الإشارة إلى ومن حين يبتدئ النيل في الزيادة والمنادون ينادون في الشوارع والأسواق بلغت الزيادة اليوم إلى كذا وما دام يزيد والناس يفرحون ويستبشرون والمنادون يأخذون البشائر من الناس ومن الديار عادة جارية عندهم فإذا عزم والي البلد وأهل العسكر على كسره ركب الباشا في جنده وركبت السناجق كلها واحتفل الجيش بإظهار العدة وأنواع السلاح والملابس الفاخرة وأخرجوا معهم الطبول والغيطات وسائر الرعدات، وخرجت المدافع ولا يبقى أحد إلا خرج ودب ودرج حتى النساء والصبيان ولا رأيت أقدر من نساءهم وأولادهم على المشي يجيئون من أقصى مصر القاهرة إلى مصر العتيق والمقياس مروراً بها على أرجلهم ويشغلهم الفرح بذلك اليوم عن استشعار الإعياء ويذهبون أعني أهل الحفارين الذين يزيلون السد فإذا أزالوه اندفع البحر اندفاعة واحدة ففي الساعة يرجع كل خليج نهراً وكل نهر بحراً وعادتهم في الذين يحفرون السد عاماً بعام يحفره أهل الذمة وعام يحفر المسلمون الفلاحة لأنهم المعدون للأعمال الشاقة عندهم وما رأيت أقدر منهم على تلك الأعمال ولا أدل منهم في امتهانهم فيها فإذا فرغ الناس من شأن النيل أخرجوا مدافع إيذاناً بذلك ثم يأخذ الناس في الانصراف والرجوع إلى ديارهم، وهذا اليوم عند أهل هذا البلد من الأيام المنتظرة عندهم للنزهات والمتفرجات، وقد قيل إنه يوم الزينة الذي قال فيه فرعون فيما حكى الله عنه «موعدكم يوم الزينة وأن يحشر الناس ضحى»[1].

تقاليد العرس بمصر

ينفرد الوزير السيد الشرقي بتقديم بعض المعلومات عن تقاليد وعادات المصريين في الزواج، وتعكس معطيات الوزير الشّرقي تقاليد خاصة في الاحتفال بالزواج عند أهل مصر يختلف بطبيعة الحال عن أهل المغرب، ولعل ذلك يرجع إلى الاختلافات السوسيو ثقافية بين البلدين، والرحالة هنا لا يخفي إعجابه واندهاشه نظراً إلى عدم تعوده رؤية مثل ذلك الاحتفال في المغرب.

يقول الوزير الشرقي واصفاً أحد الأعراس بمصر: « قعدت يوماً بسوق الغورية به كان

(1) السيد الشرقي الإسحاقي، مصدر سابق. ص 154 - 155.

رجل من أهل فاس المجاورين قريباً من الظهر وإذا بعروس أقبلت في شارع السوق تزف إلى زوجها فأعفى إرسال البصر لجهة ذلك الحسن فإذا أصوات طبول وغيطات ومزامير ودفوف رجال ونساء تقدم أهل الآلات ومن ورائهم على إثرهم مملوكات بيض وخدم سود قد أخذن من الزينة ما هو معروف عندهم وبإثرهن جمع مؤنث سالم من رثاثة الزي الغير الملائم يمشين في الريط والمروط كما يمشي الهوينا سواكن البقر وإذا العروس في أثرهن في أحسن زينة لا يرى شيء منها سوى طرف خفها وإذا على رأسها علمان منشوران يمسكهما رجلان حرفتهما ذلك، وإلى جانبي العروس امرأتان تكنفانها شديدتا الاتصال بها وإذا العروس يمشي مشية مصفد من الخطوة والخطوة منها هيئة...»[1].

ويخبرنا الوزير الشرقي بأن العروس قد تصل في وقت متأخر إلى بيت العريس (ولو بعد العشاء). وعادة المصريين عدم حمل العروس لا على الأكتاف ولا على الدواب حتى إذا وصلت إلى دار العريس: « دخلت على الباب شاولها الزوج من هنالك وشالها إلى بيت زفافها حتى يطرحها على الفرش يفعل ذلك بعدما ينثر على الحاضرين والحاضرات دراهم يشتغلون بلقطها...»[2].

وللمصريين عادات أخرى في الزواج يذكرها الإسحاقي وتتعلق باستعداد العروس لبيت زوجها من خلال الذهاب بها إلى الحمّام ويصحبها في ذلك احتفال خاص بصحبة النساء من الأهل والصغار من الأطفال حيث تدق الطبول إيذاناً لذلك «... ولا يتبعها ولا يمشي معها إلا أهل حرفة الأعراس من الرجال والنساء...»[3].

بعض مظاهر الفساد السياسي والاجتماعي

إنه على الرغم من ضعف المعلومات التي يقدّمها الرحالة المغاربة عن المجتمع المصري، فإن ما دونوه يسمح بتكوين صورة عن عادات وتقاليد المصريين السلبية، التي عملوا على نقلها إلى المغرب فتكونت بذلك صورة خاصة عند المغاربة عن أهل مصر وأوضاعهم الاجتماعية، وفي هذا السياق تحدّث عدد كبير من الرحالة المغاربة عن بعض السلوكيات السلبية عند المصريين: كظاهرة الغش، والحرص على الدنيا والغدر

---

(1) نفسه. ص 169.

(2) نفسه. ص 170.

(3) نفسه.

والمناكر...الخ. فالإسحاقي مثلاً يضطر إلى النقل عما قاله أبو العتاهية في أهل مصر ليقدم صورة جد سلبية وذات أحكام قيمة مطلقة لا يتحرج فيها من كثرة المبالغة :

يقول : « ودخل أبو العتاهية مصر فلما رجع قيل له كيف رأيت مصر، فقال ثلثها كلاب ومثلها دواب ومثلها تراب فقيل له وأين الناس فقال في الثلث الأول قلت وهي لهذا العهد أمراؤها مماليك وعلماؤها صعاليك ودخلناها فقاسينا بها تعب الغبار وركوب الحمار، بها مزابل تتخللها كالهضاب، أرض وسخة متسخة كأنها تغرب في عين حمئة، وأهلها مجدون في طلب المعاش وطلب الدرهم لا تكاد ترى أحداً قاعداً بلا شغل، وأسواقها غاصة بالناس ماش وراكب في غاية الازدحام وربما وقف الماشي بأسواقها وبعض شوارعها لا يجد مسلكاً ولا متقدماً ولا متأخراً وكلما دخلت سوقاً من أسواقها تقول هذا حد الناس وهذا حد الزحام فإذا خرجت منه إلى سوق آخر وجدتها أكبر من الأول وأكثر عدداً، لا يحصى عدد الناس بها إلا خالقهم ورازقهم، والحرص على الدنيا والتملق عليها ما فيه عيب عندهم ولا يحتشم منه صغير ولا كبير، وتجد الرجل ذا همة ولباس وهو يتملق بين يديك ويخدمك إذا رجا أن ينال منك فلساً واحداً، ومن حرصهم على الدنيا واستخلاص الدرهم تسامحهم في البيع تجد الرجل يبيعك ما شئت من المتاع ولا يقبضك في نقد الثمن بل يصبر عليك اليوم واليومين حرصاً على تمام البيع بينك وبينه ليقبض الثمن، وإذا رددت عليه متاعه قبله من غير منازعة ولا مخاصمة. والغش عندهم خلق جبلوا عليه يغشون كل شيء ولهم عليه قدرة وضروب من الحيل وبلغ من غشهم أنهم يغشّون الحليب في ضروع أمهاته وحدثنا بعض من لديهم خبرة أنهم إذا أرادوا أن يبيعوا اللبن في الضرع خوفاً من الاطلاع على غشه بالماء في الإناء سقوا العنز أو البقر الماء السخن فيكثر لبنها...، وهذا غاية ما يكون من الغش الذي يعسر الاحتراز منه»[1].

ويبدو من خلال هذا الوصف الذي يقدمه الإسحاقي أن المفاسد التي يتميز بها الواقع المصري تتلخص في: **أولاً**: فساد الأمراء والعلماء، **وثانياً** الجد في طلب المعاش وطلب الدرهم، **ثالثاً** الحرص على الدنيا وتملقها، **ورابعاً** وأخيراً الغش في التجارة.

والواقع أن هذه الصورة تعكس جانباً من الأوضاع السياسية والاجتماعية في مصر أقله خلال فترة زيارة الرحالة لها (1730م). ويبدو من خلال النصوص الأخرى التي يقدمها هذا

(1) نفسه. ص 161 - 163.

الرحالة ما يزيد تأكيد تردي الأوضاع السياسية والاجتماعية في مصر خلال النصف الأول من القرن الثامن عشر خصوصاً عندما يتحدث الرحالة عما تعرض له عند ذهابه إلى الحجاز وترك دوابه ومتاعه في مصر، فقد تعرض للسّرقة من طرف فقهاء يدرسون بالأزهر، واعتدوا على بهائمهم... ويحكي الإسحاقي أنه لم يستطع تقديم شكوى للحاكم أو القاضي نظراً إلى انتشار ظاهرة الرشى في مصر: «... ولا ينفع معهم لا عقد ولا زمام لأن كل من أراد منهم أن يقدر في مال المغاربة يجعل منه نصيباً لبعض الأتراك ويأوي إلى ركن شديد...»[1].

ويتأكد من خلال ما يقدمه الإسحاقي أن الحجاج المغاربة عند نزولهم بمصر خلال هذه الفترة كانوا عرضةً للاعتداء والسّرقة والظلم حيث لا يجدون من ينصرهم. « ومن الغرائب أن بها خمساً وعشرين سنجقاً وكلها أحكام، والمدينة كأنها ما فيها حاكم ولا قاض ولا آمر ولا ناهي ولا يحكمون إلا في المسئلة التي لهم فيها غرض...»[2].

فضلاً عن هذا السلوك يتحدّث الإسحاقي عن سمة قلة الدين عند فلاحة مصر: «... ولا شك أن فلاحة مصر بعد آمر الدين لا شعور لهم به وقد سألنا واحداً منهم بالحجاز ومن الجمالة الذين معنا يا فلان مالك لا تصلي فقال الصلاة التي لا تكون في غير بلدي ما تنفعني وما تنفع ولدي... ولا ترى أحداً منهم يعمل شيئاً من أعمال الحج فما يحجون ولا يعتمرون بل يؤاجر الواحد منهم نفسه بعشر ريالات ونحوها ومأكله ومشربه ذهاباً وإياباً من مصر إلى مكة ومن مكة إلى مصر...»[3].

كما يتحدّث الرحالة أيضاً عن بعض المناكر الموجودة بمصر ومنها ديار الفساد المنتشرة بكثرة ويأتيها ـ حسب ما يذكر ـ الكبير والصغير، والباشا والوزير... الخ وهو الأمر الذي استنكره الرحالة الشّرقي كما استنكر ظاهرة المكوس التي كانت تؤخذ عن كل شيء وتبعث إلى السلطنة.

وقد تحدث الرحالة المغاربة أيضاً عن ظاهرة الدخان بين المصريين واستنكارهم لها، وفي ذلك يقول الإسحاقي: « وأما الدخان المسمّى تبغاً فلا بأس به عندهم القاضي بدواته على نابه والعدل قدامه كذلك وربما طرحه على كتاب إن كان حذاءه ومسئلة الدخان مختلفة

---

(1) نفسه. صص 163 - 165.

(2) نفسه.

(3) نفسه. صص 170 - 171.

فيها بين المالكية المتأخرين لأنها حادثة الاستعمال فمن مجيز ومحرم وقد تكلم عليها الحطاب بما فيه كفاية والشيخ علي الأجهوري من المالكية أيضاً والمشارقة مطبقون على احتمالها دون احتشام»[1]

كما استنكر الرحالة ظاهرة انتشار القهاوي التي تشرب فيها القهوة والدخان والخمر، والتي تعتبر مظهراً من مظاهر الفساد الاجتماعي ـ حسب الرحالة ـ : «... وفي كل حومة وكالة متخذة لشرب القهوة مبنية على هيئة مخصوصة لها مصاطب ودكاكين وهي مفروشة كلها بالحصر المبدة والزرابي، والناس الآخذون مجالسهم بسكينة ووقار وكل واحد دخانه في فمه والقهوة تدور عليهم منهم من يقتصر على القهوة ومنهم من يشرب الخمر ولا ينكر أحد على أحد لا يظنون من مبرق ولا مرعد ولا يزالون كذلك ليلاً ونهاراً داخلين خارجين فالقهاوي في أوقات الصلوات غاصة بالناس عامرة والمساجد غامرة أفقر من جوف حمار والقهوة عندهم محترمة فإذا هرب إليها صاحب جناية أمن وتتأكد حرمتها بحرمة صاحبها المنسوبة إليه، والمسجد إذا هرب إليه أحد أخرج منه ولابد...»[2].

ويعكس حديث الإسحاقي جوانب من التحولات الاجتماعية التي طرأت على المجتمع المصري خلال النصف الأول من القرن الثامن عشر، حيث انتشرت عادات كثيرة بشكل لم يسبق له مثيل ومن ضمنها الجلوس في المقاهي وتعاطي الدخان والخمر... الخ. كما أن مواقف الرحالة من هذه الظاهرة تعكس رفضه لها واستغرابه لها. وقد لا نستغرب مثل هذه المواقف من عدد كبير من الرحالة المغاربة فهم قبل كل شيء فقهاء وعلماء ومتصوفة تتحكم الخلفية إلى حد بعيد في تحديد مواقفهم السلبية والإيجابية.

3 ـ إشارات اقتصادية

إنه على الرغم من أهمية المواقع التي زارها الرحالة المغاربة في مصر، فإن المعلومات التي قدموها عنها تظل ضعيفة، وفي كثير من الأحيان لا تسمح بتكوين صورة واضحة وشاملة عن أحوال البلد السياسية والاجتماعية والاقتصادية. ويزداد الوضع صعوبةً عندما يتعلق الأمر بالأوضاع الاقتصادية، فكل ما نجده عند الرحالة إشارات اقتصادية أو تجارية غالباً ما تكون مرتبطة بظروف ركب الحاج عند توقفه في بعض القرى أو المدن المصرية. ولعل تفسير ذلك

---

(1) نفسه.

(2) نفسه. ص 165 - 167.

مرتبط إلى حد بعيد بشخصية الرحالة المغاربة الذين زاروا مصر خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر، فبحكم أنهم فقهاء وعلماء دين، أكثر من ذلك رجال زهد وتصوف، فإن المشاهد المادية والواقعية لا تحتل في ذهنهم موقعاً هاماً، الشيء الذي تعكسه رحلاتهم بشكل واضح، حيث الحديث عن أمور الدنيا جد ضعيف بل هزيل. وبالإضافة إلى ذلك فإنه إذا كان الهدف من الرحلة هو الحج فإنه بطبيعة الحال يجعل من كل ما هو مادي أمراً ثانوياً وفي كثير من الأحيان غير ذي قيمة، اللهم إذا كان الغرض هو التسوق والتزود للطريق.

الموانــئ

معلوم أن بلاد مصر بحكم موقعها الاستراتيجي ـ امتدادها شرقاً على البحر الأحمر، وشمالاً على البحر الأبيض المتوسط ـ تحتل مكانةً اقتصاديةً وتجارية بالغة الأهمّية خصوصاً وأنها كانت تتوفر على بنيات أساسية ضرورية لحركة التجارة كالموانئ والمراسي. وقد انتبه الرحالة المغاربة خلال الفترة الحديثة لهذا الامتياز الاستراتيجي، فالعياشي يقول عن ميناء مدينة دمياط: «ومرسى عجيبة غصت بها السفن الكبار والقوارب الصغار فيها من أنواع الفواكه والثمار وصنوف الأطعمة ما لا يكاد يوجد في غيرها»[1].

والإشارة هنا إلى الأهمّية الاقتصادية لمدينة دمياط التي كانت تتوفر على ميناء كبير يؤهلها لربط علاقات تجارية دولية خاصة مع الفرنسيين والإنجليز[2]. كما أن ميناء الإسكندرية كانت له أهمّية تجارية دولية بحكم موقعه على البحر الأبيض المتوسط: « بابها البحري المقابل لأرض الروم التي منها تجلب البضائع النفيسة»[3]. وبذلك شكلت هذه المدينة مركزاً تجارياً مهماً يقصده الفرنسيون على الخصوص خلال النصف الثاني من القرن السابع عشر[4].

وبالإضافة إلى هذه الموانئ، كانت مدينة السويس هي الأخرى تكتسي أهمية اقتصادية بالغة خاصة فيما يتعلق بالعلاقة بالشرق، فقد كانت ترسى بها السفن القادمة من مكة واليمن

---

(1) أبو سالم العياشي، **ماء الموائد** . ج2. ص 355.

(2) يعتبر الرحالة الفرنسي كوبان (Coppin) أول قنصل فرنسي بهذه المدينة وقد دون إقامته بها في رحلته.

" Le bouclier de l'Europe, ou la guerre - sainte avec les voyages dans la Turquie, la Thebaïde et la barbarie", Paris 1644.

El Ghachī Mustapha. **L'image de l'empire ottoman** op.cit.

(3) العياشي، المصدر السابق. ج2. ص 362.

(4) El Ghachi Mustapha, **les relations franco-ottomanes du XVI^e au XVIII^e siècles.** op cit p 67

محملة بالسّلع التي لا تحصى والبضائع التي لا تستقصى[1]. ومن هنا تبرز الأهمية الاقتصادية لميناء السويس الذي كان يتولى أمر العلاقات التجارية مع دول الغرب الإفريقي واليمن وآسيا.

ومن خلال تركيز الرحالة المغاربة على الموانئ بمصر تبدو أدوارها الاقتصادية والتجارية، حيث أنها كانت تزود الأسواق المصرية بما تحتاج إليه من مواد تجارية وفلاحية. ومن هذا المنطلق تمكن أبو سالم العياشي مثلاً من تتبع حالة الأسواق وطبيعة الأسعار، وكذا المنتوجات المعروضة للبيع. وقد حددها العياشي في: العنب، والدلاح، والزرع، والعلف، والسمن، والغنم، والعسل، والفول، والإبل، والخيل، بالإضافة إلى بعض الأثاث والأمتعة. ويشير العياشي إلى أن هذه الأسواق تستقبل في بعض الأحيان البضائع المسروقة «وقد تسوق إلى الركب بعض الأعراب هناك بسلع نهبوها من سفينة»[2].

النشاط الفلاحي والأسواق

مما لاشك فيه أن النشاط الفلاحي شكل القطاع الحيوي في مصر، ذلك أن الاعتماد على الأرض وما تنتجه من غلات شكل أهم الأنشطة المزاولة به، هذا بالإضافة إلى تربية الماشية. ومن المؤكد أن نهر النيل كان له الدور الكبير في فلاحة مصر، وفي هذا السياق يقول أبو سالم العياشي: « أثر بركته ظاهرة للعيان في مائه وترابه وقراه ومدائنه بحيث لا يوجد بلد أوسع مزارع وأكثر خصباً»[3].

وعلى الرغم من أن مصر كانت تتوفر على أسواق كثيرة كما يشير إلى ذلك العديد من الرحالة، إلا أنهم لم يدونوا لنا الشيء الكثير عنها باستثناء بعض الإشارات المرتبطة أساساً بركب الحجّاج أو موسم الحج، وفي هذا الإطار تحدث بعض الرحالة عن سوق الرملة كإحدى أهم أسواق مصر، ومن خلالها نقف على الأنشطة المزاولة بالأسواق المصرية:

«والرملة فضاء واسع خارج عن قلعة الجبل فيه تباع الإبل والخيل وسائر الدواب وبه يوجد غالب ما يحتاجه الحاج من الأثاث والأمتعة وتنصب به أيام الموسم أراحي متعدّدة لتدشين الفول يديرها الرجال بأيديهم مع كبرها وقد أعطوا قوة على ذلك يطحن الرجال أرادب متعددة في يوم واحد فتكون بالرملة صبر من الفول المدشنة كل صبرة تزيد عن المائة أردب

---

(1) العياشي، مصدر سابق. ج1. ص 162

(2) نفسه. ج2. ص 372.

(3) نفسه. ج1. ص 121.

ومن هنالك يكيل غالب الحاج فولهم ويعمرونه هناك في غرائرهم ويمكنونه للحمالين فيذهبون به فلا يراه صاحبها إلى المكان المشترط معهم وهو المويلح في الغالب...»[1].

وبالإضافة إلى التجارة التي تمارس في هذه السّوق يتحدّث الرحالة عن أنشطة أخرى ذات بعد اجتماعي أو ترفيهي أو حسب تعبير أحمد بن ناصر الدرعي: «وفي الرملة كثير من الخلق المعجبين يلعبون هنالك في سائر الأيام كأنواع المشعوذين وأصحاب القرود ومن ضاهاهم من أصحاب اللعب بأنواع الحيوان كالدب والحمير والتيوس والكلاب...»[2].

الضرائب

جرياً على عادة جميع الولايات العثمانية فقد اعتمد ولاة مصر وحكامها على الضرائب كمداخيل أساسية، إلا أن استبدادهم دفعهم إلى فرض ضرائب أخرى غالباً ما كانت تثقل كاهل الفلاحين والتجار المصريين[3].

ويبدو أن هذه الضرائب أو المكوس هي نتيجة الفوضى السياسية التي كانت تغرق فيها مصر، ولم يكن الحجّاج يستثنون من هذه المكوس، وهذا ما يفهم من كلام أبي سالم العياشي: «وجاءنا أعوان إليها يفتشون أمتعتنا هل فيه شيء من تجارة نعطي عليه المكس فلم يجدوا عندنا إلا قربتين جئنا بهما من بلد الخليل فأعطينا عليهما درهماً أو درهمين فما أكثر المكوس بهذه السواحل وأقل العوافي فلا أكثر الله في بلاد المسلمين أمثالها وعجل على ولاة الظلم بها بسبب أفعالهم وفاتها آمين...»[4].

والظاهر أن ظاهرة المكوس غطت كل الفترة الحديثة حتى نهاية القرن الثامن عشر، إذ ظل الحجّاج يدفعون هذا النوع من الضرائب وخصوصاً في الديار المصرية، وهو ما كان يثير غضبهم واستنكارهم، فالشيخ عبد السلام بن ناصر الذي دخل مصر خلال رحلتيه عام 1781م ثم 1796م يتحدّث عن المكوس فيقول: « ووقعنا كسائر الركاب في عطش شديد أفضى بنا شرب ماء عجرود وسانيه السويس والكل نتجرعه ولا نكاد نسيغه بنفس الشرب يخرج كما

(1) أحمد بن ناصر الدرعي، مصدر سابق. ج1. ص 134.

(2) نفسه.

(3) العياشي، المصدر السابق. ج1. ص 155.

(4) نفسه. ج2. ص 355.

يدخل والقصد قبض المكوس الموظفة على الحاج، والمتولي لقبض ذلك من المسلمين بعض الإفرنج من النصارى»[1].

ومن الأنشطة الاقتصادية الأخرى التي كانت تزاول بمصر وسجلها الرحالة المغاربة في مواقع كثيرة نظراً لارتباطها بموسم الحج: كراء البعير للارتحال «وفي الغد منه أقام الناس لجمع ما فرضوه بخلاص الدليل وكان جملة ما فرضوه نحو سبعين ريالاً للدليل منها ثلاثون ريالاً عشرة منها قيمة ناقة له تكسرت وثلاثون ريالاً أجرته وخمسة عشرة ريالاً أعطيت لشيخ من شيوخ الركب». ويبدو من خلال ما يقدّمه الرحالة المغاربة أن أسعار الدليل لم تكن موحدة ولا مقننة بل تخضع لأهواء أرباب البعير، إذ تتم المزايادة أثناء الرحلة للضغط على الركب.

بناءً على ما سبق يتضح أن ما قدمه الرحالة المغاربة ما هو في الواقع إلا إشارات اقتصادية جد ضعيفة، وهي مرتبطة بموسم الحج ومرور الركب المغربي، إلا أنها وعلى الرغم من ذلك تمكن من تكوين صورة عن الواقع الاقتصادي في ولاية مصر خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر، فما تقدّمه الرحلات المغربية بهذا الخصوص يكشف عن الإمكانيات الاقتصادية التي كانت تتوفر عليها مصر خصوصاً الموانئ التي كانت تسمح لها بربط علاقات تجارية مع البلدان الإفريقية والآسيوية والأوروبية. وبما أن الفلاحة شكلت النشاط الأساسي للولاية فإن أغلب المصريين كانوا يشتغلون في الأرض، ومن خلال ما توفّره من منتوجات يدور النشاط التجاري. ومما لاشك فيه فإن موسم الحج كان بمثابة مناسبة تجارية مهمة من خلال الركب الذي كان يعبر مصر سواء عن الطريق البري أو البحري، إذ كانت تقام أسواق كبيرة ومتعدّدة من أجل توفير ما يحتاج إليه الحجاج في طريقهم إلى الحج من مواد غذائية أو كراء الجمال والبهائم أو الكلأ... إلا أن ظاهرة المكوس أو الضرائب شكلت أهم مضايقة للحجاج، فشهادتهم بهذا الخصوص تعكس ظاهرة الاستبداد والاستضعاف اللذين اجتاحا مصر خلال تلك الفترة الحديثة (القرنين 17 و 18).

ولقد سبقت الإشارة قبل قليل إلى أن ضعف الاهتمام بالواقع المادي عند الرحالة المغاربة مرده إلى شخصية الرحالة من جهة فهم فقهاء وعلماء ومتصوفة اشتهروا بالزهد في الدنيا ومتاعها.. ومن جهة ثانية هدف الرحلة المتمثل في أداء فريضة الحج، وهو ما يستدعي التجرد من أمور الدنيا إلا ما ارتبط بالحج من زاد الطريق.

---

(1) عبد السلام بن ناصر، **الرحلة الصغرى**، مصدر سابق. صص 109 - 110.

4 ـ أحوال الثقافة والعلم

تعتبر مصر من أهم المراكز العلمية في الشّرق العثماني خلال الفترة الحديثة، ويرجع ذلك إلى ما كانت تحتضنه من مؤسسات تعليمية كبرى: كالمساجد والمدارس بالإضافة إلى علماء وشيوخ كبار... ولذلك كان يقصدها المغاربة وغيرهم للتكوين والتزود بالعلم، خصوصاً في جامع الأزهر حيث خُصّص رواق سمّي «برواق المغاربة».

ولقد كان الرحالة المغاربة القاصدون الحج سواء عبر الطريق البري أو البحري يحرصون كل الحرص على زيارة مصر ولقاء علمائها والجلوس إليهم في جامع الأزهر للأخذ عنهم. وبناء على ذلك فإن ما دونه الرحالة المغاربة من أخبار ولقاءات مع علماء مصر ومناظراتهم العلمية وأوصاف للمعالم الثقافية والدينية.. يشكل مادة مصدرية لا يمكن الاستغناء عنها عند دراسة الأحوال والأوضاع الثقافية والدينية بمصر.

الأزهر الشريف

لقد كانت إشادة الرحالة المغاربة بجامع الأزهر قوية باعتباره أهم مركز علمي بأرض مصر. وإذا كانوا لم يتركوا لنا وصفاً دقيقاً لهندسته ومعالمه العمرانية، فإن إشاراتهم إلى دوره العلمي يجعله المؤسسة الصانعة للثقافة في مصر، بل المشارقة والمغاربة. وفي هذا السياق يذكر العياشي بأن الأزهر كانت تدرس به العلوم العقلية والعلوم الإشراقية والصّوفية، حيث أن الفكر الصوفي كان قد أخذ موقعه المتميز كمجال يلقى الكثير من الاهتمام والدراسة، فقد اكتسح كل المنابر ليصبح الأداة الأيديولوجية التي تعبر عن الواقع الثقافي المصري. يقول العياشي: « بتنا تلك الليلة بالجامع الأزهر لأنها ليلة سبع وعشرين وفي الحقيقة كل الليالي بذلك المسجد كليلة القدر معمورة بالذكر والتلاوة والتعليم... فهو عديم النظير في مساجد الدنيا»[1].

ويبدو من خلال ما دونه الرحالة المغاربة أن الأزهر ظل أهم المؤسسات العلمية والدينية التي زاروها وأشادوا بها وبدورها العلمي والديني... فبهذه المؤسسة كان كبار العلماء يلقنون الدروس، وإن كان الكثير من الرحالة لا يفصل في نوعية العلوم المدرسة به، فالعياشي وفي مواضع متفرقة من الرحلة «ماء الموائد» يشير إلى الفقه والتفسير والتاريخ وعلم الفلك...الخ.

(1) العياشي، المصدر السابق. ج1. ص 162.

أما الكتب المقررة للتدريس فمعظمها للعلماء الأولين: كجلال الدين السّيوطي، وابن ماجه، وأنس بن مالك... وغيرها من الكتب العلمية والدينية والأدبية.

لقاء العلماء

مما هو جدير بالإشارة: أن الرحالة المغاربة خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر كان الهدف من زيارتهم إلى الشّرق أداء مناسك الحج وجلهم علماء وفقهاء وشيوخ زوايا، فلقاؤهم علماء مصر لم يكن دائماً من أجل طلب العلم وإنما التواصل والمناظرة والإجازة... ومن خلال ما يحكيه الرحالة المغاربة خلال وجودهم بمصر نكتشف المكانة التي كان يحتلها البعض منهم عند المصريين خاصتهم وعامتهم: كأبي سالم العياشي، وأحمد بن ناصر الدرعي، واليوسي، والدلائي وابن الطيب الشّرقي، وعبد السلام بن ناصر... الخ. فالشيخ أبو سالم العياشي خلال مقامه في مصر أخذ عن الشيخ علي الأجهوري المتوفى عام (1066هـ)، والشيخ أبي مهدي الثعالبي المتوفّى عام (1080هـ)، ثم الشيخ أبي إسحاق الشهرزوري المتوفّى بالمدينة عام (1101هـ)، وكذلك الشيخ الشهاب الأميني شارح «الشفاء»... إلخ[1]. والشيخ أبي الحسن الشيراماسي الذي تخرج على يديه عدة علماء مغاربة من بينهم أبو سالم العياشي. أما الشيخ أحمد بن ناصر الدرعي من خلال حديثه عن فئة العلماء والفقهاء الذين التقاهم في مصر يكشف عن النخبة العالمة لتلك الفترة، ومنها الشيخ أبو الحسن علي الزعتري إمام المؤقتين في الديار المصرية: « ومن جملة أهل ودنا بمصر المتواضع على رفعته إمام أهل وقته شيخنا أبو الحسن على الزعتري إمام الموقتين في الديار المصرية وكنا رجونا لقياه فاستقبلنا بموته فإنا لله وإنا إليه راجعون وقد كنا قبل هذه المرة قرأنا عليه من كتب التوقيت رسالة الحطاب ورسالة على نصف الدائرة للشيخ عبد العزيز المؤقت ولازمت إتيان مجلسه بداره عام عشرة مدة إقامتنا بمصر ضحى كل يوم فقرأنا عليه رسالة آلي الفتح في العمل بنصف الدائرة ورسالة في علم الأسطرلاب ورسالة على كورة العالم وأعطانا... وأجازنا رضي الله عنه عام سبعة »[2].

ومنها الشيخ والإمام القيلولي، ويظهر من الترجمة التي أفردها له الرحالة أنه كان شخصية جامعة وشاملة لمختلف العلوم الشّرعية والفضيلة وهو حسب قوله: « الإمام العالم

(1) محمد الأخضر، مرجع سابق. ص 92.

(2) أحمد بن ناصر الدرعي، مصدر سابق. ج1. ص 117 - 121.

العامل الفقيه المحدّث أحد رؤساء العلماء المجمع على نباهته وجلالته وعلو شأنه جامعاً للعلوم الشّرعية متضلعاً في العلوم العقلية وأما معرفته بالحساب والميقات والرمل فأشهر من أن تذكر... وغير ذلك من الفنون فذلك أمر مشهود وكان في الطب ماهراً خبيراً ومحباً للفقراء، ولا يتردّد إلى الكبراء ولا يقبل من أحد صدقة بل يرى متصدقاً وكان متقشّفاً ملازم الطاعات مهاباً لا يتكلم أحد بين يديه إلا مطراقاً له تآليف عديدة وتقاليد مفيدة توفي أواخر شوال سنة (1096هـ)»[1].

ومن أهم الشيوخ الذين تصّدروا للإقراء والإفتاء الشيخ موسى القيلولي «وهو من أئمة المالكية. . . له خبرة تامة بفروع المذهب ومشاركة حسنة في غيرها من العلوم. . .»[2]. ومن الأسماء كذلك المقرئ الشيخ محمد البحتري الذي «انتهت إليه اليوم بالديار المصرية رئاسة علم القراءات».

أما إذا انتقلنا إلى رحالة آخر من النصف الأول من القرن الثامن عشر وهو ابن الطيب الشرقي (1726م) فإننا نجده مدرساً وقارئاً بحيث كان له عدد كبير من التلاميذ والطلبة بالقاهرة، فالمدة التي قضاها ابن الطيب بالقاهرة عند عودته من حجته الأولى تزيد على خمسة أشهر، وخلال هذه المدة جلس ابن الطيب لإقراء بعض الكتب العربية والدينية في بعض مدارسها ومساجدها. «وقد أقمت بمصر نحو ستة أشهر، وختمت الشفا بالأزهر المعمور، وقرأت الشمائل في مسجد الحسين، وقرأت التسهيل وأطرافاً من المرادي، وجملة وافرة من كتب الأدب وفهارس الحديث كما هو مبسوط في الرحلة الأولى، والإقرار وغيرهما من مصنفاتي»[3].

ويذكر ابن الطيب الشّرقي أسماء الذين كانوا يحضرون دروسه من الوجوه اللامعة: القاضي أبو زيد عبد الرحمن المالكي المحلي، والفقيه أبو عبد الله محمد بن منصور السقطي مقدم الزاوية الناصرية بالديار المصرية، والشيخ أبو عبد الله محمد الشنواني القيم على جامع الغورية، وكذلك الشيخ أبو محمد الحسيني بن عبد الله الهواري... الخ

أما فيما يخص العلماء الذين لقيهم واجتمع بهم في مصر فيذكر أسماء كثيرة من بينها: أبو عبد الله محمد العياشي الذي كان يدرس في مصر العربية والفقه والحديث. والشيخ أبو

(1) نفسه. ص 124.

(2) نفسه. ص 125.

(3) عبد العالي الودغيري، **التعريف بابن الطيب**، مرجع سابق. ص 92.

محمد عبد الرؤوف البشبشي. والفقيه أبو العباس أحمد العماوي المالكي أحد علماء الأزهر ومدرسيها، والفقيه سالم النفزاوي، والفقيه محمد الجداوي أحد علماء الأزهر الأكابر وكان مالكياً... إلخ[1]. فجل الأسماء التي ذكرها ابن الطيب الشّرقي كانت تمثل النخبة العالمة في مصر خلال زيارته لها وهم الذين كانوا يتصدرون للتدريس بالأزهر وغيره وصانعي ثقافة العصر.

أما مع نهاية القرن الثامن عشر فإن الشيخ عبد السلام بن ناصر ذكر عدداً كبيراً من الفقهاء والعلماء الذين لقيهم بمصر فأجازهم وأجازوه.

ويستفاد مما سبق أن مصر كانت غنية بالعلماء والمثقفين الذين تعدّدت أوجه نشاطاتهم الفكرية والأدبية والشرعية، إلا أن ما تقدمه الرحلات المغربية بهذا الخصوص يظل غير كاف لتحديد ومعرفة أوجه النشاط الثقافي في مصر خلال الفترة الحديثة.

المساجد والضرائح

وإلى جانب الأزهر الشّريف كانت مصر تضم منشآت ومعالم دينية كبرى تجسد المكانة التي ظلت مصر تمثلها في العالم العربي والإسلامي فيما يتعلق بالعلوم الدينية والدنيوية، وهذا ما تعكسه رحلات المغاربة خلال الفترة الحديثة. فمسجد السلطان حسن وحسب تعبير أبي سالم العياشي «لا ثاني له في مصر ولا في غيرها من البلاد». فبحكم طبيعة شخصية الرحالة: دينية صوفية فقد كانت الإشادة كبيرةً بالمصريين نظراً لاعتنائهم واهتمامهم بالمساجد حتى تؤدّي الأدوار التي أنشئت من أجلها: « ولم يزل أهل المشرق إلى الآن لهم فضل اعتناء ببناء المساجد والخانقات ويبالغون في تعظيمها ويتأنقون في ذلك ويبادرون إلى إصلاح ما هي وهي منها»، وهو خلاف ما لاحظه العياشي بخصوص «أهل المغرب الذين لا تكاد ترى في مدائنه مسجداً عظيماً قد أحدث بل ولا مهدماً قد جدّد أو واهياً قد أصلح...»[2].

وعلى الرغم من امتداح الرحالة المغاربة للمشارقة لاهتمامهم بمساجدهم، فإنه عاب عليهم عدم توقيرهم وتعظيمهم حرمات المساجد إذ كانوا يتعاطون الدخان بها «ويأكلون فيها ويشربون ويحلقون رؤوسهم وينامون»[3].

لقد كان الرحالة المغاربة أثناء وجودهم بمصر يحرصون على زيارة عدد كبير من

---

(1) نفسه. صص 96 - 98.

(2) أحمد بن ناصر الدرعي، مصدر سابق. ج1. ص 42.

(3) نفسه. ج2. ص 150.

المساجد والضرائح والقبور نظراً لما تمثله زيارتها من تواصل بين الأحياء والراحلين، وفرصة للترحم واستمداد البركة حسب اعتقادهم. ولعل مقبرة القرافة أحد أهم المزارات التي كان الرحالة يحرص على زيارتها نظراً لاحتوائها على عدد كبير من المزارات والمشاهد لأشهر الأسماء والشّخصيات منها المشهد العظيم المحتوي على جماعة من أهل البيت رجالاً ونساء: السيدة نفيسة، وقبر الإمام محمد بن إدريس الشّافعي. وإن ارتباط الرحالة المغاربة بمصر يمكن تفسيره باحتوائها على أماكن شبه مقدّسة وحملها دلالات دينية وصوفية، فمقبرة القرافة اعتماداً على ما يذكره أحمد بن ناصر الدرعي تضم مساجد وزوايا ومدارس، وهي أماكن ظلت تستغل كمزارات وتحيا فيها المواسم كالمولد النبوي وتحديداً عند قبر الإمام إدريس الشافعي: «... وزرنا بمصر غالب ما بها من المزارات بالقرافتين الكبرى والصغرى من أئمة الإسلام وعلماء الدين وما بداخل المدينة كذلك ومن أجل المزارات وأعظمها بركة ونجحاً المشهد العظيم المحتوي على جماعة من أهل البيت رجالاً ونساء السيدة نفيسة الطاهرة وإليها ينسب المشهد وبها يعرف وعليه بناء عظيم وبإزائه مسجد وبيوت تسكن قلما تخلو من زائر وراغب إلى الله في كشف كربه، وقبرها معروف بإجابة الدعاء فهو ترياق لنيل كل مراد كقبر ابن عمها موسى الكاظم ببغداد وهي السيدة نفيسة بنت الأمير حسن بن زيد بن علي بن الحسين دخلت مصر مع زوجها إسحاق بن جعفر الصادق.. وزرنا أيضاً قبر الإمام الذي لا ينبغي لأحد دخل مصر أن يهمل زيارته إذ هو صاحب التعريف التام بمصر رئيس الأئمة وشيخ مشايخ الأمة محمد بن إدريس الشافعي رضي الله عنه وعليه بناء عظيم ومسجد وخانقات وقوم من الفقراء يسكنون هناك وقيم المشهد لا يفارقه ليلاً ولا نهاراً وهو من المشاهد الكريمة والمآثر العظيمة له أوقاف كثيرة ويتخذ عند قبره كل ليلة سبت مولد يجتمع فيه الناس كثيرون يضيق بهم المسجد واقيته ما بين فقراء وأمراء رجال ونساء يبيتون طول الليل بين ذكر بجماعة وقراءة قرآن وصلاة لا يفترون إلى طلوع الفجر وذلك دأبهم أبداً في كل ليلة سبت ولا يخلو ذلك المجمع من جماعة من الصالحين...»[1].

ومن المقابر التي توجد بالقاهرة تربة المجاورين، وسمّي هذا المكان بتربة المجاورين لأنه قريب من جامع الأزهر وبه يدفن غالب أهله والمجاورين له. كما توجد أيضاً القرافة الصغرى التي تضم عدداً من قبور السّلاطين والأمراء كقبر السلطان «قايت باي»: « وعلى قبره بناء عظيم وبإزائه مسجد متقن ومحلات لسكنى الفقراء ولقيم القبر وهو لا يخلو من

(1) نفسه. ج1. صص 142 - 143.

عمارة وعند رأس القبر حجر مبنى عليه بناء حسن فيه آثار قدمين يشاع عند الناس أنهما قدما النبي صلى الله عليه وسلم وهناك حجر آخر فيه آثار قدم آخر يقال إنها قدم الخليل والناس يزورونها ويذكرون أنها من الذخائر التي ظفر بها «قايت باي» أيام سلطنته جعلت عند قبره رجاء بركاتها ولا يبعد ذلك فقد كان ملكاً عظيماً عدلاً موقراً مهاباً محباً إلى الغلو ذا سيرة حسنة في الرعية واجتهاد عبادة ربه إلا أنه لم نر من نص أنه ظفر بشيء من هذه الآثار من المؤرّخين»[1].

ولقد لفت انتباه الرحالة المغاربة في مصر التنوع المذهبي والتعايش بين المذاهب الأربعة وهذا ما تعكسه رحلة أحمد بن ناصر الدرعي والعياشي وغيرهما، بل كان لهما الحرص الشديد على لقاء العلماء على اختلاف مذاهبهم والأخذ عنهم، وهذا ما يصرّح به أحمد بن ناصر الدرعي من خلال قوله فيهم: «على هدى من ربهم ومهتد حقاً من اهتدى فرضي الله عنهم وعن سائر العلماء أجمعين وجعلنا لمناهجهم السديدة من خير المتبعين»[2].

وقد لاحظ الرحالة المغاربة كثرة وتعدّد الطرق الصّوفية في مصر، وعلى الرغم من كون الرحالة لم يخصّصوا وقتاً طويلاً للحديث عن هذه الظاهرة إلا أن الإشارة إلى ذلك جاءت متفرقة في أكثر من موقع، فقد تحدث العياشي وأحمد بن ناصر الدرعي الذي نقل عنه الاحتفال في مصر بالمحمل المصري حيث يكون حضور الطوائف الصّوفية لمراسيم الاحتفال لافتاً للانتباه من قادرية ورافعية وبدوية ودسوقية... وغيرها، الشيء الذي ـ حسب الرحالة ـ يجعل من مصر بلداً كثير الصالحين والأولياء من المتصوفة بما في ذلك بعض شيوخ فروع الزوايا المغربية، بمصر كالزاوية الناصرية. وفي هذا الصدد نجد أحمد بن ناصر الدرعي وهو شيخ الزاوية الناصرية يعمل على الدعوة للطريقة الناصرية، وذلك من خلال تلقين الأوراد ومبادئ الطريقة الناصرية للمصريين خصوصاً وأنه يدعي في الرحلة رغبة المصريين في اتباع طريقته؛ بل يعمل على تأطيرهم وذلك بتقديم نقيب على المريدين المنتسبين إلى الناصرية وهو الشيخ محمد بن منصور السطي وأذن له بتلقين الأوراد نيابة عنه[3].

والملاحظ أنه إذا كان اهتمام الرحالة المغاربة قد تركز على الطوائف الدينية المسلمة في مصر، فإنه بالنسبة إلى الطوائف الأخرى غير المسلمة يكاد ينعدم هذا على الرغم من كثرتها

(1) نفسه. ج1. صص 144 - 145.
(2) نفسه. ج1. ص 143.
(3) نفسه. ج2. ص 111. انظر العياشي، **ماء الموائد**، ج1. ص 154.

في الديار المصرية باستثناء البعض كأحمد بن ناصر الدرعي الذي أشار إلى الرهبان النصارى الموجودين بوادي الرهبان[1].

وبما أن احتفالات المجتمعات هي ترجمة للثقافي فإن أهم احتفال تحدث عنه الرحالة المغاربة في مصر هو الاحتفال بكسوة الكعبة كما سبقت الإشارة إلى ذلك، ويلاحظ أن هذه العادة كانت محط متابعة دقيقة من طرف جل الرحالة وذلك من خلال وصفها انطلاقاً من خروجها الأول من دار الصنعة حيث تخاط، ثم الاحتفال الذي يقام لها بباب القلعة من طرف حكام ولاية مصر وعامة الناس حتى بلوغها المشهد الحسيني، وقد روى لنا أحمد بن ناصر الدرعي ومن قبله العياشي كيفية خروج المحمل من القاهرة حيث تقام له احتفالات كبيرة تدوم عدة أيام. ففي الواحدة والعشرين من شوال يؤتى بالكسوة وتوضع في المحمل وسط المدينة حتى يتسلمها المسؤولون ويراها الناس قبل خروج الركب في طريق الحجاز[2].

والمجتمع المصري لم يخل من وجود بعض الطوائف من أهل الحال والمجاذيب كنوع من الاعتقاد الغيبي كظاهرة الشّيخة صالحة التي كما يذكر العياشي يكثر عليها الزوار، والراغبون في معرفة واستقراء المستقبل، وهو ما عارضه كاعتقاد وسلوك نظراً لما يشوبه من بدع وخرافات ...

يستخلص مما سبق أن المجتمع المصري ـ في تصور الرحالة المغاربة ـ كان مهتماً ومجلاً لسائر عاداته الاجتماعية والثقافية التي تترجم في الواقع قيمه الروحية والدينية. كما أن تركيز الرحالة على مثل هذه العادات والتقاليد يعكس إلى حد بعيد شخصية الرحالة التي تنظر إلى الواقع من زاوية دينية وصوفية، الشيء الذي يجعل الصورة التي ساقوها عن الشّرق ككل هي صورة شرق حيث يحضر الدين في كل شيء، ولا شيء له قيمة إلا القيمة الدينية.

5 ـ العمران والآثار والمدن

سبقت الإشارة إلى أن الجانب العمراني لم يحظ باهتمام كبير من طرف الرحالة المغاربة، ولعل من الأسباب الأساسية لذلك مستوى الرحالة المغاربة الذين دونوا رحلاتهم عن الشّرق فكلهم فقهاء وعلماء ومتصوّفة، فهم ينظرون إلى الشّرق بعيون روحية خصوصاً وأن الهدف من الرحلة هو الحج قبل كل شيء، ولذلك لم يول الرحالة المغاربة اهتماماً كبيراً

---

(1) نفسه. ج1. ص 113. انظر العياشي، **ماء الموائد**، ج1. ص 367. من خلال حديثه عن الطريقة الشاذلية.

(2) نفسه. ج1. ص 160.

للمآثر العمرانية في مصر على الرغم من كثرتها وأهمّيتها، فإذا ما تم الحديث عنها ففي بعدها الديني والصّوفي والتاريخي لا غير، وهذا ما يفسّر تركيزهم الكبير على المساجد والضرائح والمزارات مع الإشارة إلى بعض المدن كالقاهرة والإسكندرية والسويس بالنسبة إلى مصر[1]. فرغم أهمّية الآثار في مصر وكثرتها فإن الرحلات لم تقدم كثير وصف لمعالمها باستثناء ما ذكرته بخصوص بعض الآثار بالإسكندرية والقاهرة، واعتمدت في ذلك إلى حد بعيد على ما أورده المؤرّخون والإخباريون دون أن تتعدى ذلك إلى الوصف المباشر الدقيق؛ بل غالباً ما كان الرحالة يلجأون إلى الحس الديني أو العاطفة الدينية عند الحديث عن هذه المآثر.

فالرحالة المغاربة عند حديثهم عن العمران والمدن بمصر غالباً ما يتحدّثون عن عموميات، فأحمد بن ناصر الدرعي عندما أراد أن يبرز الأهمّية العمرانية لمصر قال: « لا توجد بلد أوسع مزارع وأكثر خصباً من اتصال العمارة نحو الشهر...»[2]. وعلى الرغم من مرورها بالقاهرة فإن الرحلة لم تذكر أي وصف يهم شوارعها وبناياتها. والرحلة عند توقفها بمدينة نبابة اقتصر حديث أحمد بن ناصر الدرعي على القول: « وهي مدينة على ساحل النيل لها أسواق حسنة ووكائل ومساجد على هيئة ما في القاهرة وهي في الجانب الغربي في مقابلة مدينة بولاق بالجانب الشرقي»[3]. ويوحي هذا الوصف بأن هذه المدينة عبارة عن مركز تجاري وذلك من خلال توفرها على أسواق ووكالات تجارية.

وقد لا نبالغ إذا قلنا إن الحديث عن العمران داخل مصر من خلال الرحلات المغربية للقرنين الحادي عشر والثاني عشر الهجريين/ السابع عشر والثامن عشر الميلاديين، قد اقتصر بالأساس على الأماكن والمنشآت التي تتماشى وهدف الرحلة مثل وصف المزارات: القرافتين الكبرى والصغرى وقبر السلطان «قايت باي...»إلخ.

كما نجد داخل الوصف الذي خصه أحمد بن ناصر الدرعي للقرافتين إشارات عمرانية تفصيلية كإشارته إلى اختصاص بعض الأحياء بفئة معينة من السكان دون غيرها، ومن ذلك حارة المجاورين إذ لا يسكنها في الغالب إلا العلماء والغرباء والفقراء وقل أن تجد بإزائه دار سنجق أو أحد أرباب الدولة لضيق المكان، فهؤلاء يريدون السعة والقرب من القلعة التي هي

(1) أغلب الرحالة فيما يتعلق بهذا الموضوع اعتمدوا على الأخبار التي توردها كتب التاريخ أو بعض الرحلات السابقة ومنها رحلة أبو سالم العياشي «ماء الموائد».

(2) أحمد بن ناصر الدرعي، مصدر سابق. ج1. ص 114.

(3) نفسه. ج1. ص 117.

محل إقامة الباشا وأكابر مصر[1]. ويبدو من خلال هذا التقسيم أن أحياء المدن المصرية كانت تعرف اختلافات هندسية حسب الانتماء الاجتماعي لساكنيها.

وفي القاهرة كان إعجاب الرحالة بمسجد السّلطان حسين سبباً في الوصف الذي نجده عند العياشي وأحمد بن ناصر الدرعي، بل لم يترددا في اعتباره «لا ثاني له في مصر ولا في غيرها من البلاد في ضخامة البناء ونباهته وارتفاعه وأحكامه واتساع حناياه وطول أعمدته الرخامية وسعة أبوابه كأنه جبال منحوتة تصفق الرياح في أيام الصيف بأبوابه كما تفعل في شواهق الجبال وفي أحد أبوابه سارية رخامية لطيفة يقال إنها من إيوان كسرى وفيها نقوش عجيبة يقال إنها على صورتها وضعت أبواب المسجد...»[2].

وقد أشاد أحمد بن ناصر الدرعي باهتمام أهل مصر بعمارة المساجد والتفنن في بنائها وإصلاحها، وهو ما يفسّر محافظتها على جمالها ورونقها. وهذا كما يعتبر الرحالة عكس أهل المغرب الذين لا يهتمّون بالمساجد والعمران. «ولم يزل أهل المشرق إلى الآن فضل اعتناء ببناء المساجد والخانقات ويبالغون في تعظيمها ويتأنقون في ذلك ويبادرون إلى إصلاح ما أوهي منها وأما أهل مغربنا فلا تكاد ترى في مدائنهم مسجداً عظيماً قد أحدث بل ولا مهدماً قد جدد أو واهياً قد أصلح باب لو سقط شيء من أكبر مساجدهم فأحسن أحوالهم فيه إن كان مبنياً برخام أن يعاد بآجر وجبص...»[3] الخ. ويعكس حديث أبي سالم العياشي هذا والذي نقله عنه أحمد بن ناصر الدرعي جانباً من الأوضاع الاجتماعية في المغرب تترجم الأزمة التي طالت حتى العمران والمساجد خصوصاً وأن الفترة التي يتحدّث عنها العياشي هي نهاية النصف الأول من القرن السابع عشر، بمعنى المرحلة الانتقالية ما بين نهاية الحكم السعدي وبداية الحكم العلوي، وما رافق ذلك من فتن وحروب كانت لها انعكاسات اجتماعية خطيرة.

وفي طريق العودة من الحجاز تحدث أحمد بن ناصر الدرعي عن مدينة الإسكندرية إلا أن حديثه لم يتضمّن الجانب العمراني فيها؛ بل ركز على تاريخها وعلى الآثار الموجودة بها معتمداً في ذلك على ما ذكره المؤرّخون كالسّيوطي دون أن يتعدى ذلك إلى مستوى الوصف الدقيق والمعاينة المباشرة باستثناء حديثه عن «عمود السواري» بالإسكندرية «ومن عجائب الإسكندرية عمود السواري وليس في الدنيا مثله. . . وقد رأيت هذا العمود لما دخلت

(1) نفسه. ج1. ص 144.
(2) نفسه. ج1. ص 132 - 133.
(3) نفسه.

الإسكندرية في رحلتي ودور قاعدته ثمانية وثمانون شبراً ومن المتواتر عن أهل الإسكندرية أن من حاذاه عن قرب وغمض عينيه لا يصيبه بميل عنه وذكروا أنه لم تحصل إصابته لأحد قط. . . وقد جربت ذلك مراراً فلم أقدر أن أصيبه. وذكر لي بعض فضلاء الإسكندرية أنها كانت أربع عمد على هذا النمط وكانت عليه قبة يجلس بها أرسطو صاحب الرصد. . .»[1].
وقد أنهى أحمد بن ناصر الدرعي حديثه عن الإسكندرية بقوله: « وما ذكر في الإسكندرية من الغرائب والأبنية لم يبق بها الآن سوى عمود السواري وغيره اجتاحه الدهر واستأصله وأفناه ولم يبق لها من الآثار إلا ما يذكر في الأخبار. والدوام والبقاء لله الواحد القهار». والإشارة في حديث أحمد بن ناصر الدرعي إلى الآثار القديمة لمدينة الإسكندرية التي اختلط أغلبها بالروايات والأساطير... إلى غير ذلك.

أما خلال القرن الثامن عشر وخصوصاً في الفترة الأخيرة منه، فإن الرحالة المغاربة لم يتركوا شيئاً يذكر عن المدن المصرية باستثناء ما جاء في سياق الكلام عن مصر بأكملها أو مدينة القاهرة بسبب وجود العلماء والفقهاء بها بالإضافة إلى الأزهر الشريف...

فالشيخ عبد السلام بن ناصر الذي أقام بمصر شهرين كاملين عقب عودته من الحجاز لم يول أي اهتمام لحالة المدن والعمران والآثار بمصر خصوصاً وأنه أقام بها سنة قبل حملة نابليون عليها، فقد اكتفى عبد السلام بن ناصر بالحديث عن مصر بطريقة فوقية وعامة دون تقديم تفاصيل: « ولا زالت مصر على ما عهد بها من العمارة وتزاحم الخلق وضيقها عن أهلها فضلاً عن الوارد عليها»[2]. والإشارة هنا إلى إحدى خاصيات مصر وهي الكثافة السكانية المرتفعة جداً، خصوصاً وأن كلام عبد السلام بن ناصر هذا يأتي بعد رحلته الأولى التي دون عنها «الرحلة الكبرى». فهو إذن على معرفة سابقة بأحوال مصر وساكنتها. إلا أن الثقافة الدينية والصّوفية عنده جعلته لا يرى في مصر إلا الخيرات والبركات أو خزانة الله في أرضه «وكثرة علماءها وخيراتها وبركاتها، وكيف لا وقد ورد في الحديث أنها خزانة الله في أرضه»[3].

ويؤكد حديث عبد السلام بن ناصر عن مصر الصّورة التي أنتجها المغاربة عن المشرق طوال الفترة الحديثة وهي صورة عالم محاط بها له قدسية روحية ودينية. ونتيجة لهذه الصورة

---

(1) نفسه. ج2. ص 114.

(2) الشيخ عبد السلام بن ناصر، **الرحلة الصغرى**، مصدر سابق. ص 100.

(3) نفسه. ص 100.

صارت مصر مركزاً يحج إليه المغاربة كل عام خصوصاً أقطاب الفقه والعلم والتصوّف الذين كانوا يقصدون الأزهر الشّريف كالشيخ أبي الحسن القلعي المالكي، مع نهاية القرن الثامن عشر، بالإضافة إلى العديد من المغاربة الآخرين... وما الإجازات التي حصل عليها خلال هذه الفترة إلا تأكيد على ما نذهب إليه.

وما يؤكد استمرارية وتوارث الرحالة المغاربة لصورة مصر، ما نجده عند الشيخ عبد السلام بن ناصر من خلال قوله: «ما يشاهد بها أكثر مما يتخيل»[1]. وهذه إشارة إلى مدى افتتان المغاربة بمصر، الشيء الذي جعلهم يتصورونها بما هو أكثر من الخيال، أليس الشّرق عند هؤلاء هو نتاج المتخيل أكثر من الواقع؟

إن تعلق المغاربة بمصر من حيث هي في تصورّهم أرض مباركة جعلهم يعيدون إنتاجها اعتماداً على ما هو واقعي ومتخيل بما هو ماضٍ تاريخي، وبما هو من أخبار الغيب ولذلك فإن الوزير الإسحاقي وهو من رجال الدولة المغربية خلال القرن الثامن عشر عند حلوله بمصر بعد عودته من الحجاز يخص مصر بحديث من خلال ما جاء حولها في القرآن الكريم والآثار والسّلف الصالح، والتاريخ القديم بالإضافة إلى ما تزخر به من عجائب[2] كالأهرامات التي يعتمد في الحديث عنها على ما جاء في كتب الأخبار والتاريخ وليس على مشاهداته ووصفه[3]. وتترجم أحاديث الإسحاقي عن مصر المتخيل المصري «L'imaginaire égyptien» عند المغاربة بمضمون أسطوري وغيبي يعبر عن الافتتان والغرابة «La séduction de L'exotisme»[4]

خلاصة لما سبق فإنه من الواضح أن المشاهد اليومي عن مصر في رحلات المغاربة لم يحظ باهتمام كبير، باستثناء ما جاء عابراً أو عفوياً أو ما كان مقصوداً بحيث ارتبط بالقيم التي يؤمنون بها، والأهداف التي من أجلها زاروا مصر، ولذلك فقد اقتصر وصفهم وحديثهم على

---

(1) نفسه.

(2) الإسحاقي، مصدر سابق. صص : 112 - 125.

(3) نفسه. ص 125– 129.

(4) انظر ما أورده الإسحاقي عن مصر في الملحق.

* إن الموضوع الذي اشتغلنا عليه لإنجاز بحث الدكتوراه في فرنسا كان تحت عنوان :

Limage de l'empire Ottoman à travers les récits de voyages français aux XVII^e-XVIII^e siècles - vision portée sur la société Musulmane.

ما يرتبط بوجودهم بالمشرق عموماً ومصر على الخصوص مثل حديثهم عن: القاهرة والإسكندرية والأزهر الشّريف والقرافتين الكبرى والصغرى والمساجد والضرائح والمزارات في انسجام تام مع شخصياتهم الدينية والصّوفية، فهم يتحدّثون في رحلاتهم عن تجاربهم الشخصية أكثر مما شاهدوه في الواقع. إلا أن هذا لا يعني أن هذه الرحلات لا قيمة لها من حيث المساهمة في التعريف بالمشرق العربي خلال الفترة الحديثة (القرنان 17 و 18)، بل بالعكس فإن الإشارات السياسية والاجتماعية والثقافية والعمرانية تجيب عن كثير من الأسئلة التي ظلت بدون جواب فترة طويلة من الزمن.

الفصل الثالث

القسطنطينية أو إسطنبول

تجدر الإشارة في البداية وقبل الشّروع في تقديم الصّورة التي قدّمها الرحالة المغاربة عن الدولة العثمانية والعاصمة إسطنبول إلى أنه خلافاً للفصلين السابقين أي الحجاز ومصر حيث كانت وجهة الرحالة المغاربة بالأساس إلى الحجاز لأداء مناسك الحج. فإن أي أحد من هؤلاء لم يفكر في التوجه إلى عاصمة الدولة العثمانية: إسطنبول رمز الخلافة الإسلامية، وإن وجدوا فلربما لم يدونوا رحلاتهم إليها، ولعل ذلك يفسّر من جهة بطبيعة الرحالة: فهم علماء وفقهاء وشيوخ زوايا قل لديهم الاهتمام بما هو سياسي إذ لم يكن للشّرق العثماني في تصورهم قيمة سياسية بقدر ما كانت له قيمة دينية حيث الحج والمساجد والمزارات والضرائح وعلماء الفقه والشّريعة... الخ. ومن جهة ثانية فإن الهدف من الرحلة كان هو الحج، وبما أن الذهاب إلى الحج مرتبط بتوقيت معين وفي عداد الركب المغربي فإنه نادراً ما توجه الرحالة إلى وجهة أخرى وتحديداً القدس الشّريف أو العاصمة إسطنبول. وقد كان الرحالة المغربي أبو سالم العياشي قد توجه بعد انتهائه من مناسك الحج لزيارة منطقة الشام وتحديداً القدس والخليل. ومن جهة ثالثة فإن التوجه إلى إسطنبول بالنسبة إلى المغاربة كان يأخذ طريقاً مخالفاً لطريق الحج وغالباً ما يكون بحرياً فهو طريق «السفارة» و«الدبلوماسية»، ولذلك فإن رحالتنا خلال القرن السابع عشر وإلى حدود نهاية القرن الثامن عشر غابت عنهم الدولة العثمانية وعاصمتها إسطنبول باستثناء بعض المعلومات المرتبطة بالمناطق التي زاروها كالحجاز ومصر، إذ غالباً ما كانت مشتتة وغير محددة وتتصف بالعموميات. وبناء على ذلك فقد ظلت المعلومات التي قدمها الرحالة المغربي التمكروتي عن الدولة العثمانية خلال القرن السادس عشر هي المتداولة إلى حد ما لدى المغاربة.

وعلى هذا الأساس فقد كان على المغاربة الانتظار حتى الربع الأخير من القرن الثامن عشر لكي يتوصلوا إلى معطيات مباشرة عن الدولة العثمانية من خلال رحلتين سفاريتين:

الأولى لابن عثمان المكناسي (1785م)، والثانية لأبي القاسم الزياني (1755م - 1785م - 1791م). دون أن ينقص ذلك من قيمة رحلة التمكروتي: «النفحة المسكية. . . ».

إن ابن عثمان المكناسي وأبي القاسم الزياني[1] من رحالات المخزن المغربي، انخرطا في الخدمة المخزنية منذ فترة مبكرة، وقد جعل منهما العمل أيضاً لدى المخزن صانعي الدبلوماسية المغربية: فابن عثمان اشتهر بسفاراته إلى أوروبا قبل أن يتوجه في مهمة سفارية إلى الدولة العثمانية، وأبو القاسم الزياني كانت سفارته الوحيدة إلى الشّرق أي إسطنبول خلال الفترة نفسها التي رحل فيها ابن عثمان المكناسي. وهما بالإضافة إلى ذلك يتمتعان بثقافة عالية ومعارف متنوعة ميزتهما من بقية الرحالة المغاربة السابقين. ومما لا شك فيه أن هذه الخاصية أثرت إلى حد بعيد في رحلتيهما وفي طريقة المشاهدة والتقديم والوصف والنظرة إلى الأشياء ثم الحكم عليها كما سوف نرى ذلك فيما بعد، وإن كان هناك تفاوت في المعطيات والمعلومات التي يقدّمها كل منهما خصوصاً وأن الحقول المعرفية التي اشتهر فيها كل منهما تختلف وتتباين: فابن عثمان المكناسي اشتهر في حقل الرحلة السفارية، في حين أن الزياني اشتهر في حقل التاريخ. وعلى هذا الأساس اعتبر الدارسون أن بين الرحلتين: أي «إحراز المعلى والرقيب.. . » و«الترجمانة الكبرى» اختلافات وتباينات سواء من حيث الشكل أو من حيث المضمون. فرحلة ابن عثمان السفارية تميزت بالدّقة في المشاهدة والغزارة في المعلومات مع موضوعية كبيرة في الوصف والمواقف والأحكام، ولعل هذا ما يفسّر إلى حد بعيد القيمة التاريخية لرحلة ابن عثمان من قبل المؤرّخين المعاصرين العرب أو الأوروبيين على السواء.

أما الزياني، فقد تميزت كتابته عن الدولة العثمانية في كتابه «الترجمانة الكبرى» بالتشتت وعدم الانتظام غير أن ذلك لا يمنع من تكوين صورة واضحة عن المجتمع العثماني من خلالها. وعلى الرغم من ذلك، فإن رحلة الترجمانة تبقى مصدراً مهماً لمعرفة جوانب من الدولة العثمانية مع نهاية القرن الثامن عشر. وهو في ذلك قد زاوج بين السّرد والوصف والتعليق وتقديم انطباعاته الشخصية، علماً أن الزياني كان تركيزه بالأساس على الهيئة الحاكمة العثمانية أكثر من المجتمع من خلال عاداته وتقاليده كما سوف نرى فيما بعد.

من جهةٍ أخرى تشير بعض الدراسات الحديثة إلى احتمالات كبرى في إمكانية اعتماد الزياني على رحلة ابن عثمان خصوصاً وأنه اعتمد ـ كما يصرّح الزياني ـ على الكثير من

(1) انظر ما أوردناه حول الشخصين في الباب الثاني، الفصل الأول والثاني.

الكتب والمؤلفات كرحلة العياشي، ورحلة البكري وغيرهما. ومن هنا تأتي الشكوك حول عدم اعتماده على كتاب الإحراز الذي اعتبر من قبل معاصريه تحفة علمية وأدبية جديرة بالاطلاع[1]. ويقوى هذا الشك إذا أخذنا في الاعتبار الخصومات الثنائية بين الرجلين والفترة الطويلة التي عاشها الزياني بعد وفاة ابن عثمان المكناسي[2].

إلا أن ما يجب التأكيد عليه بهذا الصّدد أن اعتماد الزياني أو نقله عن ابن عثمان المكناسي لا ينقص إطلاقاً من قيمة وأهمّية الترجمانة باعتبارها كتاب تاريخ قبل كل شيء لشخصية سياسية وثقافية أنتجها مغرب القرن الثامن عشر وساهم إلى حد بعيد في صنع أحداثه ووقائعه. وبالإضافة إلى ذلك فإن ظاهرة النقل عن الكتب والمؤلفات خلال الفترة الحديثة وما قبلها كانت مألوفة حتى ولو لم تتم الإشارة إلى الكتاب المنقول عنه. ومهما يكن من أمر فإن الاعتماد على «الإحراز» و«الترجمانة» شيء لا غنى عنه لمعرفة الصورة التي أنتجها الرحالة المغاربة مع نهاية القرن الثامن عشر عن الدولة العثمانية وتحديداً عاصمة الخلافة إسطنبول، كيف قدمها للمغاربة؟ وبالتالي كيف حكموا عليها؟

1 ـ الأحوال السياسية والإدارية للعاصمة إسطنبول

لقد جاء اهتمام الزياني وابن عثمان المكناسي بالأحوال السياسية والإدارية للدولة العثمانية انسجاماً إلى حد بعيد، مع المهمة السّفارية الموكولة إليهما، إذ من عادة السفراء الاهتمام بالنظام السياسي للدول التي يزورونها. وإذا كانت الظاهرة قد قلت في الفترة المعاصرة فإنه في الفترة الحديثة كانت تحظى بعناية فائقة، ولعل هذا ما يفسّر تدوين عدد كبير من السّفراء لرحلاتهم متضمّنة الأنظمة السياسية والإدارية للبلدان التي يزورونها، ولذلك فإن الزياني وابن عثمان لم يخرجا على هذه القاعدة الدبلوماسية، بل كان اهتمامهما بنظام الحكم العثماني وأجهزته كبيراً ولربما على حساب جوانب أخرى اجتماعية واقتصادية، بالإضافة إلى العادات والتقاليد.

فالزياني، وبالنظر إلى حسه التاريخي، وقبل أن يتحدّث عن نظام الحكم العثماني وعناصره الأساسية استحضر الخلفية التاريخية للعثمانيين، وهو ما يعكس مدى الاحترام والتعظيم اللذين يكنهما لسلاطين هذه الدولة خصوصاً وأن نسبهم ينتهي في رأيه إلى النبي نوح عليه السلام يقول الزياني:

(1) محمد بو كبوط، مرجع سابق. ج الأول. ص 39.

(2) نفسه. صص 39 - 40.

«فأول من ملك منهم مماليك الروم الأمير عثمان الغازي بن الأمير أرطغل شاه ابن الأمير سليمان شاه وعمود نسبه يتصل بيافت بن نوح عليه السلام.. وهو الجد الثاني والأربعون للسلطان محمد الفاتح للإسطانبول، لا زالت علاقته مرفوعة وألوية سلطنته منصوبة.

... وكان جدهم سليمان ناهداً، سلطاناً في بلاد ماهان ونواحي بلخ، ولما ظهر جنكيز خان ملك التتر، وخرج من الصّين، وقصدوا مدينة بلخ، وغلب عليها السلطان علاء الدين خوارزم شاه، وخربها وقفرت أهلها في البلدان عام أحد عشر وستمائة ترك البلاد من جملة من تركها من الملوك لظهور التتر عليهم وقصد السلطان الروم علاء الدين السّلجوقي لعظم دولته وكثرة عساكره واعتناءه بغزو الكفّار، ومع سليمان شاه من إخوانه أربعمائة جركاه أعني خيمة، يكون ألف مقاتل من الراكب والرجل، وكلهم كالسباع، من غير الخدم والأتباع...»[1].

والملاحظ أن الرواية التي يعتمد عليها الزياني لا تختلف عما هو موجود في مصادر التاريخ العثماني حول أصول العثمانيين، وتعرّضهم للغزو المغولي وموجات الهجرة التي عرفتها آسيا ثم استقرارهم بمنطقة الشّام حيث حدود الدولة السّلجوقية التي كانت يومئذ في حرب مع الدولة البيزنطية...، إلا أن تحالفاً سوف ينشأ بين السّلجوقيين والعثمانيين لمحاربة البيزنطيين وهو ما سوف يعزّز العلاقات العسكرية والسياسية بين الطرفين. يقول الزياني:

«... ولما بلغوا «تقات» رجع سنقو رزنكي «وكور طوعدي» إلى بلاد العجم، وأقام أرطغول شاه في قومه، وهو جد الملوك العثامنة وأولاده ثلاثة، وهم قدر، وصاروبني، وعثمان، فأقاموا بتقات، على جهاد الكفار، ووجه ارطغول ولده صاروبني إلى سلطان قونيا وسوار، وهو السلطان علاء الدين كيقباد السّلجوقي، يستأذنه في الدخول لبلاده، ويطلب منه محلاً ينزله ويستوطنه، فعين له جبال طومالخ وجبال أرمناك وما بينهما من الأرض، ينزلها فتوجه لها أرطغول في قومه، ونزلوا في خرجة طاع، وأقاموا بها إلى عام خمسة وثمانين وستمائة، فنازل السلطان كيقباد السلجوقي، مدينة كوتاهية، وهي يومئذ بيد الكفار، وحاصرها، فقدم عليه الأمير أرطغول شاه في قومه، ونزل معه ففرح به وأكرمه وجعل له النظر في حصار القلعة وحربها فاجتهد أرطغول وإخوانه في حربها إلى أن فتحوها عنوة، وحصلوا على أموال كثيرة وسبي كثير، فازداد عند السلطان قرباً وحظوة، واستمر على الجهاد إلى أن مات عام سبع وثمانين وستمائة فأسف عليه السلطان كيقباد وولى إمارته لولده عثمان بيك. . .»[2].

---

(1) أبو القاسم الزياني، **الترجمانة**. مصدر سابق. ص 127.

(2) نفسه. ص 128.

ومما يؤكد اعتماد الزياني على المصادر العثمانية إيراده للرواية الأسطورية التي انبنت عليها الأيديولوجيا العثمانية فيما بعد، والتي تجعل من آل عثمان أصحاب رسالة تبشّرهم «بملك الدنيا والسلطنة»[1]، وهذا ما دفعهم إلى الجهاد والفتوح ضد الروم بعد ضعف السّلجوقيين إلى أن تمكنوا من فتح القسطنطينية عاصمة البيزنطيين. «واستمر (يقصد عثمان الغازي) على غزو الروم إلى أن فتحوا مدن الأناضولي وقطعوا الخليج إلى الروملي وفتحوا مدنه إلى أن فتحوا الإصطنبول، «عام سبع وخمسين وثمانمائة».

ويبدو من خلال استحضار الزياني للبعدين التاريخي والأسطوري للعثمانيين مدى الإعجاب بهذه الدولة واحترامه لها. وهو حين يتحدّث عن العثمانيين بهذه الطريقة يجب أن لا تغيب المهمّة التي من أجلها قدم إلى إسطنبول وهي مهمة سفارية، وهو ما يستدعي السلوك الدبلوماسي في التعامل مع الأمور وإن كان ذلك يتداخل فيه ـ في بعض الأحيان ـ الذاتي والسياسي، وهذا ما نجده أيضاً عند السّفير ابن عثمان الذي أبدى بدوره الإعجاب بعظمة الدولة العثمانية وضخامتها، متبنياً للتعبير عن ذلك بعض ما قاله المؤرّخون العثمانيون حول السّلاطين العثمانيين بأنهم «من أعظم سلاطين الدنيا أبهة وجلالة وأشدّهم قوة وآثاراً»[2]. ثم لا يتردد هو أيضاً كما فعل أبو القاسم الزياني في إيراد تاريخ ملوك بني عثمان اعتماداً على كتاب المؤرّخ العثماني قاراماني «أخبار الدول وآثار الأول»[3].

وبناءً على ما يورده ابن عثمان فإن موقف الاحترام والتعظيم كان حاضراً بقوة عند تدوينه لرحلته، وهذا ما تعكسه أيضاً طريقة الدعاء للسلطان عبد الحميد بالنصر والتمكين. وإذا كان الموقف الدبلوماسي يتطلب من ابن عثمان ذلك، فإن تجربته في الخدمة المخزنية والسّفارية قد أكسبته البروتوكول اللائق في المعاملات الدبلوماسية خصوصاً وأن العلاقات المغربية العثمانية خلال هذه الفترة كانت قد قطعت أشواطاً بعيدة وتتجاوب إلى حد بعيد مع الأهداف العامة لسفارة ابن عثمان. ولذلك فقد كان ابن عثمان حذراً في البروتوكول الدبلوماسي سواء في حديثه عن تاريخ آل عثمان أو حديثه عن السّلطان عبد الحميد أو سواهما.

السلطان العثماني والحاشية السلطانية

وقد حرص ابن عثمان أثناء حديثه عن آل عثمان وحكمهم على تقديم وصف للسلطان

(1) نفسه.

(2) ابن عثمان المكناسي، **إحراز المعلى**... مصدر سابق. ص 25.

(3) انظر الصفحات من 21 - 24.

عبد الحميد، وقيمة هذا الوصف على اختصاره الشديد يقدم الهيئة الجسمانية التي كان عليها السلطان خصوصاً إذا أخذنا في الاعتبار أن كتاب أو رحلة ابن عثمان كانت موجهة إلى السّلطان المغربي سيدي محمد بن عبد الله، حيث جرت العادة عند الملوك والسلاطين في الفترة الحديثة معرفة كل شيء عن سلاطين الدول التي كانت تربطهم بهم علاقات سياسية أو دبلوماسية، يقول ابن عثمان: «واسم هذا السلطان عبد الحميد نصره الله تعالى وأيده ومدد ملكه وشيده ابن السلطان أحمد وهو الثامن والعشرون من ملوكهم، من السلطان الفاتح، وصفته أبيض مشوب بحمرة ضرير العين، أقنى الأنف، كبير اللحية يخضب بالسواد، عمره قيل ست وستون سنة، والمدار كله في هذه الدولة على الوزير أما السلطان فلا يباشر شيئاً من الأمور»[1].

وفي سياق حديثه عن السّلطان ونظام الحكم العثمانيين استطاع ابن عثمان أن يقف على بعض خصوصيات الحكم العثماني دون أن يكون لحديثه معنى نقدي أو موقف سلبي، ومن ذلك حديثه عن احتجاب السّلطان أثناء انعقاد المجالس والديوان: «... وبعد ذلك أتى السلطان فقعد في موضع معين له عال وبه يصلي الجمعة يصعد إليه من خارج المسجد فيشرف على المحراب وله شباك محيط به حيث يرى الناس وهو قبيله من حيث لا يرونه وفتح منه طاقة ثم أغلق إشارة للسلام على الحاضرين فقام جميع من في المسجد إجلالاً له»[2].

على أن ابن عثمان في مكان آخر يشير إلى أن السّلطان العثماني «منحجب عن العامة قاطبة» إلا أنه يسود ويحكم، وأن الذين يمارسون الحكم هم الصدر الأعظم والوزراء وكبار رجال الدولة. ومما لاشك فيه أن ابن عثمان وهو يتحدّث عن السلطان والحكم العثمانيين يستحضر في ذهنه نموذج الحكم المغربي المختلف عن مثيله العثماني، ومن هنا نجد ابن عثمان يتعامل مع العثمانيين كآخر مختلف[3].

إلا أن ما تجدر الإشارة إليه في هذا الصدد هو أن السياق الذي يتحدث عنه ابن عثمان والذي هو نهاية القرن الثامن عشر كانت الدولة العثمانية قد فقدت الكثير من هيبتها وعظمتها عقب هزائمها المتكررة ضد الروس وخسارتها مواقع كثيرة، ومن ثم فإن حديث ابن عثمان يعكس بطريقة غير مباشرة ما وصلت إليه الدولة العثمانية، خصوصاً ما يتعلق بصحف دور السلطان وعزله عن إدارة شؤون السلطنة واستئثار الوزراء والجند بالحكم فيها. يقول ابن عثمان

(1) نفسه.

(2) نفسه.

(3) نفسه. صص 56 - 57.

عن يوم تفريق الراتب: « والسلطان حينئذ من الرجاء والخوف لا يستقر فؤاده في جوف، لأن من عاداتهم إذا أحضر الراتب ليفرق على العسكر وذوي المناصب والمراتب وأحضر الطعام كما سبق به الإلمام، فإن بادر العسكر لأكل ما تهيأ ولم يظهروا انحرافاً ولا ليّاً فما أبرك ما أعطى وماهيا، وإن امتنع العسكر من الأكل جهاراً أيقن السلطان بالعزل نهاراً وضاقت عليه الدنيا سواراً... فعند الخليفة يوم تفريق الراتب على العسكر كأنه يوم نكير ومنكر...»[1].

وتعكس هذه الصورة كما سبق القول جانباً من الوضعية السياسية للدولة العثمانية مع نهاية القرن الثامن عشر، حيث أن كبار الجند كانت لهم كلمة الفصل في تنصيب وعزل السلاطين.

ولقد انتبه الزياني خلال حديثه عن السلاطين العثمانيين وتحديداً خلال زيارته لمسجد السليمانية بإسطنبول حيث اطلع في خزانتها على «فهرست السلطان سليمان»، انتبه إلى قيمة ودور هذا «لفهرست» السياسيين، وقد وصفها الزياني في الترجمانة بقوله: «... مكتوبة في أوراق من فضة على شكل أوراق القزدير، كتابتها بالتركي، منحوتة في الفضة، مطعمة بحروف من ذهب...»[2]. وأوضح أن الأتراك يأتون بهذه «الفهرست» عند بيعة كل سلطان جديد فتوضع بين يديه بحضور شيخ الإسلام والقضاة والعلماء والوزراء والأمراء فيتبركون بها، ويكتب شيخ الإسلام البيعة، رافعاً نسب السلطان الجديد إلى سليمان شاه، ذاكراً أسماء الأشياخ الذين أخذ عنهم ويضعون عليها خواتمهم. فتوزع عليهم الهدايا والأنعام، وتضاف ورقة البيعة إلى «الفهرست» في صندوق خاص[3].

ويستنتج من هذا الحديث مدى حرص العثمانيين على حفظ أنسابهم والاعتزاز بها، بالإضافة إلى اهتمامهم بإضفاء صبغة الشّرعية على حكمهم عن طريق مراسيم البيعة التي يحضرها ويباركها شيخ الإسلام... والعلماء والفقهاء ورجال الدين والدولة.

ومع أن السلطان العثماني كان يشكل القوة المؤثّرة الأولى سياسياً وعسكرياً بحيث كانت له السلطة المطلقة على جميع موارد الدولة، فإنه كان ملزماً باستشارة الهيئة الدينية في القرارات الكبرى التي تهم الدولة ـ خصوصاً ما تعلق بشؤون إعلان الحرب ـ وقد أورد الزياني في حديثه عن هذه الاستشارة، استشارة السلطان عبد الحميد لشيخ الإسلام أو المفتي وبعض رجال الدولة في إعلان الحرب على روسيا، وهي الاستشارة التي كما يفيد الزياني

(1) نفسه. ص 52 - 53.
(2) الزياني، **الترجمانة**، مصدر سابق. ص 103.
(3) نفسه.

دامت مداولاتها عشرة أيام بدار المفتي، انتهت بالإجماع على إعلان الحرب على الروس.
«... ورد الخبر على السلطان أن عدو الدين - «الموسكو» - كتب للسلطان عبد الحميد بالحرب لستة أشهر، إما يعطيهم إسماعيل، وإلا الحرب فلما سمع ذلك السلطان عبد الحميد، تغير لذلك وعظم عليه أمرها، وبلغ منه مبلغاً لشفقته على المسلمين، فأمر أهل الدولة أن يعملوا المشورة في ذلك بدار شيخ الإسلام فعملوها عشرة أيام، واتفق رأيهم على الحرب فأعلموا السلطان بذلك...»[1].

ومن الأمور التي لفتت انتباه الرحالة الزياني كما منافسه ابن عثمان عادة السلاطين العثمانيين في إحاطة أنفسهم بحاشية فخمة من الخدم والحشم ورجال البلاط. وقد عاين الزياني بنفسه مظاهر الفخامة في البلاط العثماني، فسجل ملاحظات دقيقة حول رجال الحاشية، حسب التراتب والتسلسل السلطويين. فمن عادات الترك التي يحكي عنها الزياني أن يحيط السلطان نفسه بحاشيته، عن يمينه ويساره عندما يعقد مجلساً خاصاً لملاقاة واستقبال الوفود والزوار الرسميين. وإذا كان ذلك يدخل ضمن البروتوكول الرسمي للبلاط العثماني، فإنه في الواقع يعكس الهيبة والفخامة في عيون الزوار والسّفراء مما يزيد الدولة احتراماً وقيمة لدى الدول الأخرى. ويشرف على تلك الاستقبالات الملكية حاجب السلطان، وقائد الخصيان الذي يطلق عليه كزلارزاغاسي «أما المكلف المباشر بقبة جلوس السلطان» فهو الخصي»، وإذا كان الزائر أجنبياً، فلا بد من أن تتضمّن حاشية السلطان ترجماناً خاصاً. ويرأس «السلحدار» الخدام القائمين بأشغال السلطان، وهو في الوقت نفسه «صاحب السيف» أما «المهردار» فهو «صاحب الطابع». وتتألف حاشية السلطان كذلك من صاحب المال المعروف «بالخزندار» أما «الجوخادار» فهو صاحب اللباس و«القهوجي» هو صاحب المرآة والسفره والماء والطشت والإبريق[2]. ويزيد الزياني: «هؤلاء الأربعون مختصون بالوقوف بين يديه كلما دخل أو خرج، وهم في قصر بجواره، ثم يجاورهم أربعة قصور، في كل قصر مائة، فإذا مات أحد الأربعين يخلفونه من المائة الموالية لهم، أقدمهم فيها ويتخلف الذي خرج للأربعين بواحد من أهل المائة الثانية، ويتخلف الآخر من القشايرية أهل المدينة والقشارية يخلفون من مطلق الناس»[3].

---

(1) نفسه. ص 122.

(2) نفسه. صص 125 - 126.

(3) نفسه.

والملاحظ من خلال المعطيات التي يقدّمها الزياني حول هذا الموضوع أن الأتراك كانوا يتشدّدون في اختيار وانتقاء أعضاء حاشية السلطان، إذ كانوا يتبعون نموذجاً صارماً في تجنيدهم وترقيتهم، بحيث لا يصل إلى البلاط السلطاني إلا من تأكدوا من إخلاصه وتفانيه في خدمة الأعتاب السّلطانية، ولعل تفسير هذه الاحتياطات المبالغ فيها من طرف الأتراك يرتبط إلى حد ما بالتكوين التاريخي للأتراك وكذا الموروث الثقافي والسياسي للدولة العثمانية.

ولقد شكل الحريم في القصور العثمانية جزءاً من نظام الحكم نظراً إلى الأدوار الخطيرة التي قام بها على امتداد التاريخ السياسي العثماني، هذا مع العلم أن نظام الحريم كان صارماً وشديد التكتم، ولعل هذا ما يفسّر عدم إيراد الزياني لأدنى إشارة عن المرأة التركية ولباسها... إلى غير ذلك. وقد لا تبدو الظاهرة غريبة بالنسبة إلى الزياني نظراً إلى أنها كانت مألوفة في جميع بلاد الإسلام حيث كانت المرأة معزولة ومحجوبة عن الأنظار.

ولعل الإشارة الوحيدة التي ألمح إليها الزياني عن الحريم هي إشارته العابرة إلى «دار السعادة» داخل البلاط العثماني، وهي الدار التي ذكر أنها مختصة بحريم السّلطان، غير أن الزياني لم يوضح أن ظاهرة وجود الحريم بالقصر السّلطاني ظاهرة جديدة استحدثها العثمانيون بعد السّلطان سليمان، فقبل ذلك كان القصر الرئيسي أو الباب العالي خالياً تماماً من النساء اللواتي كن يقمن في قصر معزول لا يدخله سوى السلطان. وفي هذا الصدد يذكر الدكتور محمد أنيس أنه بعد وفاة السلطان سليمان انتقل الحريم إلى القصر الرئيسي حيث أصبح السلاطين يقضون أغلب وقتهم مع الحريم[1].

الإدارة العثمانية

أ ـ **الهيئة الحاكمة** : إن المقصود بالهيئة الحاكمة رجال الدولة الذين كانوا يسهرون على إدارة شؤون السلطة. إلا أن الملاحظ في رحلتي الزياني وابن عثمان أنهما لا تقدّمان معلومات وافرة عن هذا الموضوع على الرغم من أن شؤون الدولة العثمانية هي الأكثر حضوراً في الرحلتين، فالترجمانة لا تقدم إلا إشارات مقتضبة عن بعض رجالات الدولة الذين احتك بهم الزياني في سفارته، كما أنه لم يغص في أصول الهيئة الحاكمة ولا في تطورها ولا في خصوصيات تشكيلاتها وامتيازاتها وحدود سلطتها، وإنما جاء بذكر عابر لبعض الشخصيات المسؤولة في الدولة وفي مقدمتهم «الوزير الأعظم».

---

(1) ذ. محمد أنيس، **العثمانيون والمشرق العربي**، المكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة 1985. ص 89.

إن ما ينطبق على الزياني ينطبق أيضاً على ابن عثمان إلا أن هذا الأخير قدم معلومات تمتاز بالدقة في الملاحظة في الوصف لما رآه وشاهده في الهيئة الحاكمة للدولة العثمانية.

الصدر الأعظم: إن «الوزير الأعظم» أو «الصدر الأعظم» يمثل أعلى سلطة إدارية وعسكرية بعد السلطان، ويسمّى مقره «بدار الوزارة العظمى». وقد أوضح الزياني أن السلطان يستشير وزيره في اتخاذ القرارت السياسية أو العسكرية.

كما أن الأعراف وقوانين الدولة تمنع الوزير من زيارة السّفراء في بيوتهم، ولا يتم ذلك إلا بدار الوزارة، أو دار الكاهية[1].

وتجدر الإشارة إلى أن الوزير الأعظم يتولى دفة التعامل مع الدول الأجنبية سياسياً وحربياً، ولذلك نجده حاضراً بقوة في كل المناسبات الداخلية أو الخارجية خصوصاً فيما يتعلق باستقبال ومفاوضة السّفراء الأجانب، وهذا ما يفسّر تركيز ابن عثمان والزياني عليه.

فبالعودة إلى كتاب «الإحراز» نجد ابن عثمان يتتبع عمل الوزير الأول أو الصدر الأعظم من خلال عمله أو عقده للديوان أو من خلال استقباله للسفراء. ويبدو عبر ذلك التراتبية الإدارية، والمهام الموكولة إلى كل مسؤول ثم كيفية تدبير شؤون السلطنة. والملاحظ في كل ذلك أن الدولة العثمانية كانت جد متمسكة بإبراز المظاهر البروتوكولية في معاملاتها الداخلية والخارجية، ولعل لذلك بعداً نفسياً يعكس هيبة الدولة وصرامتها في احترام دقيق للتراتبية فيما يخص رجالاتها.

يقول ابن عثمان: « وعند طلوع الشمس خرج الوزير في موكب عظيم من الرجالة، بعد أن تقدمته شرذمة من الخيل، ولما قربنا وضع يده على صدره إشارة للسلام، فرددنا عليه بمثل ذلك، ثم اقتفينا أثره حتى وصلنا باب دار السلطان، فنزلنا، فأما الوزير فدخل إلى موضعه، ونحن أقعدونا على مساطب هيئوها لذلك بقصد الاستراحة، وبها يكون القصد التوسيع على الوزير، حتى يصلح من شأنه، ثم دعينا بعد ذلك فتوجهوا بنا إلى قبة مفروشة لها مقاعد ومسابط دائرة بها أنواع الديباج، وبعد أن قعدنا هنيئة خرج الوزير فقعد، فخرج في صدر القبة في موضع معين له فسلم بالإشارة، ورددنا عليه بمثل ذلك، أشار فأشاروا وجلس عن يساره بعيداً منه قاضي العسكر....»[2].

---

(1) الزياني، **الترجمانة**، مصدر سابق. ص 126.

(2) ابن عثمان المكناسي، **الإحراز**. مصدر سابق. ص 18.

إلا أن ما يجري «بالديوان» أو «قصر القبة» ـ يفيد ابن عثمان ـ يظل تحت أعين السلطان ومتابعته من خلال «شباك الحديد ضيق الثقب». ولعل حرص السّلطان على متابعة أعمال الديوان يراد منه الإشراف الفعلي على المهمة التي أوكلت إلى الصدر الأعظم، مما يزيد في هيبة الديوان والقضايا التي تعرض فيه.

والجدير بالإشارة أن ابن عثمان لم يقف عند هذه المشاهد فقط وإنما تابع سير الأعمال وفق المراسيم والبروتوكول العثمانيين، وفي هذا الصّدد يذكر ابن عثمان السيناريو التالي: «ولما أخذ الوزير مجلسه وقف بباب القبة رجلان بيد كل واحد عصى من الصفر (النحاس) قيل إنهما بمنزلة صاحب المشور ببلدنا ويسمونه شاوش باشي ثم أتى أناس آخرون على رؤوسهم قلانس طوال مثل السلة الصغيرة وبأيديهم أوراق متعددات وأخذ يقرؤها رجلان أحدهما عن يمين الوزير والآخر عن يساره، والوزير يجيب ويوقع على كل كتاب جوابه، قيل إن تلك الرقاع فيها عرض أحوال الناس وشكاياهم، ثم سمعنا صوتاً خارجاً عن القبة فقيل إنه ينادي من له شكاية فليات وجميع ذلك بمرءى من السلطان»[1]. ويفيد ابن عثمان بأنه بعدما يبت الوزير في القضايا والأحكام تقدم كل المكاتب والأوراق إلى المكلف وضع الخاتم السلطاني عليها، وتعكس هذه الصورة التي يقدّمها ابن عثمان دقة التنظيم الإداري العثماني بحيث كانوا يعملون على تدوين كل شيء وختمه بالخاتم السلطاني.

وللتأكيد على الحضور الفعلي للسلطان في أشغال الديوان والمشاركة فيها أورد السفير المغربي بأن السلطان العثماني كان بين الفينة والأخرى يبعث إلى الصدر الأعظم برسائل مختومة لاشك أن لها علاقة بأشغال الديوان: « وفي خلال ذلك كانت تأتي بروات من عند السلطان إلى الوزير مختومة، فيقوم من مجلسه ويقبضها ممن أتى بها ويقوم جميع من في المجلس إجلالاً لأمر السلطان وكنا نفعل ذلك من جملتهم والكل بمرءى من السلطان...»[2].

والملاحظ أن ابن عثمان وهو يصف الهيئة الحاكمة العثمانية كان يحس إلى حد ما بالغرابة والاختلاف لأنه لم يكن متعوداً هذه الصرامة في «البروتوكول» السياسي والإداري في بلده الأصلي. ولعل هذا ما تعكسه الخلاصة التي أنهى بها كلامه حين قال: « المدار كله في هذه الدولة على الوزير وأما السلطان فلا يباشر شيئاً من الأمور»[3].

---

(1) نفسه. صص 18 - 19.

(2) نفسه.

(3) نفسه. ص 24.

والمتأمل في رحلة الإحراز أن اندهاش وانبهار ابن عثمان بهيكلة الدولة العثمانية لا تحجب ملاحظاته الانتقادية للسلطان والسلطنة خصوصاً بعدما سمح له المقام في إسطنبول بالاطلاع على مواقع الخلل والضعف في الباب العالي مع نهاية القرن الثامن عشر، حيث اعتكف السلطان في قصوره مع الحريم في حين تركت الدولة لكبار رجال الدولة والعسكر يفعلون فيها ما يشاؤون.

«فإن السلطان منحجب عن العامة قاطبة ورجال دولته منهمكون في الدنيا الكاذبة، فاعتكفوا على هوى النفس المتبع وابتلوا بشدّة الطمع، مع الرضى على النفس ورؤية تفضيل جنسهم على كل جنس والتنافس في كثرة الأتباع والشمخ بالأنف فلا يسلمون إلا إشارة بمد الباع»[1].

والواقع أن حديث ابن عثمان هذا يأتي بعد الإشكال الذي حدث بين الوفد المغربي ورجال الدولة العثمانية، وهو الحدث الذي أثر في ابن عثمان وأثر أيضاً في طريقة نظرته وحديثه عن الدولة العثمانية.

والواقع أن ابن عثمان كان ذكياً في ملاحظته فمن خلال حديثه الآنف الذكر نقف على بعض حقيقة أوضاع السّلطنة مع نهاية القرن الثامن عشر حيث بدأت تظهر بوادر التفكك في الدولة.

بقية الوزراء ورجال الدولة : اعتماداً على ما أورده الزياني فإن الوزير الأعظم كان له خليفة يطلق عليه «كاهي باي» أو «الكاهية»، ثم يأتي بعده كبير الكتاب المعروف «بالرئيس أفندي» ثم «الدفتر دار» أو «صاحب المال». أما «المهمندار» فهو المسؤول عن استقبال الملوك والأمراء الذين يفدون على إسطنبول، وهو الذي يتولى استضافتهم طوال مدة إقامتهم.

وقد كان يقوم بالدور نفسه الآغا، إلا أنه كان مكلفاً نزول السفراء والإنفاق عليهم وإطلاعهم على أحوال وقوانين السلطة، ويساعده في مهمته كل من فرقة «الجوخادارية» الذين يرافقون الوافدين، والمجلس «التشرفتشي» الذي يستقبلهم ويجالسهم في المآدب والسهرات[2]. ويستنتج من الملاحظات التي دونها الزياني عن المدن والمراسي التي زارها خارج إسطنبول أن كل جهة يتولى حكمها الحاكم والوالي وقائد البلدة، فإذا كانت من المراسي فلابد من قائد المرسى «قبطان باشا».

---

(1) نفسه. ص 62.

(2) الزياني، مصدر سابق. ص 98.

ب ـ النظام العسكري العثماني

لقد كان إعجاب الزياني وابن عثمان قوياً عند حديثهما عن القوة التي يتمتّع بها الجيش العثماني، والتي يستمدها من النظم الصارمة التي يخضع لها. والواقع أن السفيرين المغربيين لم يتمكنا من مشاهدة القوة العسكرية العثمانية إلا من خلال متابعتهما لها يوم توزيع الرواتب، الشيء الذي لا يمكن معه تكوين صورة شاملة عن القوة العسكرية العثمانية وحقيقتها مع نهاية القرن الثامن عشر حيث كان الجيش العثماني قد فقد الكثير من قوته وهيبته.

يذكر الزياني أنه يتم صرف رواتب الجيش في يوم الديوان الذي يعقد لهذا الغرض على رأس كل ثلاثة أشهر، فخلال هذا اليوم يقبض الجنود واجب الخدمة العسكرية، وهو خمسة قروش للواحد ومثقالان، والكسوة في رمضان وهي عشرون مثقالاً[1].

أما ابن عثمان فقد كان حريصاً على معرفة مقدار ما تنفقه الدولة العثمانية كمصاريف ورواتب للجيش، فهو يذكر أنها تنفق «عن كل ثلاثة أشهر ما يزيد على المليون وينوب في السنة ما يقرب من خمسة ملايين والمليون عشرة مائة ألف ريال»[2]، وهو ما يشكل في اعتقاده مصدر اعتزاز وافتخار. يقول الزياني: «وهذا والله أمر عظيم فالحمد لله الذي أرانا ما يسر المسلمين وينكي الكافرين في دولة من دول الإسلام صانها الله تعالى وألبسها من جلالته جلالاً وقهر بها جموع الكفرة وأذاقهم بسيوفهم قهراً ووبالاً ونكالاً»[3]. فإذا كان يوم الديوان، طلع الوزير وأعيان الدولة وأمراء العساكر لقلعة السلطان في برج متسع، ويجلس كل أمير مع قواده في مقعدهم المحدد لهم. فإذا جلس السلطان في مقعده المشرف على جميع القوم، فإن المترجم يفتح هذا المجلس فيقف القوم في أماكنهم والسلطان ينظر إليهم، فيخرج مال العسكر الأول هو «دورد بلوك» وهو العسكر القديم الذي يتفاءلون به ويقدمونه في الحروب كما يقدمونه في الخروج إلى الجهاد، ويتألف هذا العسكر الأول ـ حسب الزياني ـ من أربعين ألفاً من الفرسان وإذا مات فارس من هؤلاء يعود من فرقة «الاصبايجية» ويتم اختياره من أقدمهم وأكبرهم سناً[4].

ويتقدم مع هذا المال «التلخيصبجي»، وهو المسؤول عن أداء الرواتب وضبط الأجور

(1) نفسه. ص 119.

(2) ابن عثمان، مصدر سابق. ص 57.

(3) نفسه.

(4) الزياني، مصدر سابق. صص 114 - 120.

والحسابات، والذي ما إن ينتهي من الإجراءات الروتينية المتعلقة بصرف أموال العسكر الأول حتى يرجع إلى السّلطان مرة أخرى ليأتي بمال العسكر الثاني وهو «الإصبايجية» وكلهم من الخيالة وعددهم مائة وعشرة آلاف، ثم يرجع إلى السلطان كي يأتي بمال الانكشارية وهم فرقة من الرجالة أي المشاة لا خيل لهم وعددهم مائة وخمسون ألفاً، فيفعل ما فعله مع سابقيهم[1].

ويفيد الزياني بأن المسؤول عن المال السابق الذكر يسهر على إتقان وإتمام عملية توزيع الرواتب، فهو يذكر أنه يرجع إلى السلطان مرةً أخرى فيأتي براتب «المنوية» وهم رجالة أيضاً وعددهم مائة ألف، ثم يرجع التلخيصبجي ليأتي براتب «الحشوبة» أو «الغلق» وهم مائة ألف. ثم يعود فيأتي برواتب كل من «البحرية»، و«الطبجية»، و «العربجية»، و«المعلمين»، وهم مائة ألف من العساكر.

ويشير الزياني إلى أن هذه العمليات تختتم بتوزيع رواتب رجال الدولة بدءاً بالوزير الأعظم إلى أصغر عون من خدام الدولة أو من خدام السلطان بمن فيهم عسكر السلطان الخاص أو حرسه الخاص، الذين يوجدون معه في القلعة لا يخرجون عنها لحركة أو للجهاد، وهم عشرون ألفاً كلهم من العزاب لا يتزوّجون، ومن مات منهم فإنه يعوض من عسكر الإنكشارية[2].

وهكذا يتكون الجيش العثماني من حوالى ستمائة ألف رجل، نصف هذا العدد يستقر بإسطنبول في حين يتفرّق النصف الآخر بين البلدان.

والملاحظ أن الزياني لم يكتف بإيراد هذه المعلومات وإنما حاول تتبع تداعيات عملية توزيع الرواتب، فإذا خرجت الرواتب فإن كل أمير من أمراء العسكر يأخذ حصته كي يفرق الرواتب على من معه بإسطنبول من الجنود، ويقوم ببعث الباقي إلى من هم تحت إمرته من الجنود المفرقين في أصقاع الدولة العثمانية. فإذا تمت عملية التوزيع قام أمراء العسكر وقوادهم دفعةً واحدةً ونادوا بالدعاء للسلطان وتسارعوا لحمل المال كتعبير عن رضاهم وسرورهم، فإذا لم يتسابقوا لحمل المال، فذلك يعني أن العسكر غير راضين، وأنهم لم يقبلوه، وعند ذلك يبادر السلطان إلى البحث في أمرهم قصد تدارك ما يمكن تداركه قبل

(1) نفسه.
(2) نفسه.

استفحال أمرهم[1]. ولعل هذا ما عبر عنه ابن عثمان من خلال قوله: «... فعند الخليفة يوم تفريق الراتب على العسكر كأنه يوم نكير ومنكر...»[2].

وإذا تهافت القواد على أخذ المال فإن السلطان يسر كثيراً ويخرج من الصدقات في ذلك اليوم ويعتق الأسرى والمماليك إرضاء لعساكره[3].

ومما هو جدير بالإشارة في هذا الصّدد أن المعلومات التي نقلها إلينا الزياني لم تتح له فرصة مشاهدتها، وإنما نقلها من السجلات الرسمية العثمانية من غير أن يعلق عليها أو ينتقدها.

بل إن الزياني صاحب الحس التاريخي عند تناوله لموضوع صرف رواتب الجيوش العثمانية لم يتجاوز وصف الظاهرة، بمعنى آخر لم يتطرق إلى النظام العسكري العثماني بقدر ما تحدث عن جزئية في هذا النظام، خصوصاً وأن المؤسسة العسكرية العثمانية كانت جد معقدة، وعرفت تحولات كبيرة مع نهاية القرن الثامن عشر، فعند حديثه عن فرقة «الإصبايجية» أو السباهية وهم الفرسان أو الخيالة لم يشر إلى علاقاتهم بنظام «الإقطاع» وتوزيع أراضي الدولة الزراعية عليهم.

وبخصوص الإنكشارية فإن الزياني لم يحدّثنا عن الضعف الذي كانت تعانيه قبل القرن الثامن عشر خصوصاً بعدما تم السماح لهم بالزواج والاستقرار...الخ.

وقد كان الزياني أكثر اختزالاً عندما تحدّث عن البحرية العثمانية وحجمها ومكوناتها ونظامها، بالإضافة إلى رؤسائها والحروب التي خاضتها خصوصاً وأن المدن البحرية العثمانية والموانئ كانت تعج بالملاحين من مرتزقة ونصارى...

إنه مما لا شك فيه أن المؤسسة العسكرية العثمانية شكلت واجهة أساسية للدولة العثمانية، كما أن كبار الدولة كانوا ينحدرون من المؤسسة العسكرية، وبالتالي كانت أداتها في الحروب والحكم.. وهذا ما يفسّر الاهتمام الذي كان يوليه السلطان للجيوش خصوصاً يوم صرف الرواتب.

---

(1) نفسه. ص 121.

(2) ابن عثمان، الإحراز. صص 52 - 53.

(3) الزياني، مصدر سابق. ص 120.

ج ـ النظام المالي والاقتصادي

لقد فتحت سفارة الزياني إلى الباب العالي أمامه إمكانية الاطلاع المباشر على أهم المؤسسات المالية والاقتصادية للدولة، التي كانت تتمركز أساساً بالعاصمة إسطنبول.

فبالنسبة إلى الصناعات المنتشرة فيها أشار الزياني إلى معامل النسيج والزجاج وصناعة الأسلحة وسك النقود وصناعة الورق وغيرها من المؤسسات الصناعية الأخرى: « ومن جملة إكرامه لنا أمر الآغا الذي نزلنا عنده، وهو المكلف بأمرنا والقائم بضرورياتنا، أن يتوجه بنا للوقوف على جميع الأماكن المعتبرة عندهم بالإصطنبول، «كبيت المال» ودار «الضرب»، التي تخدم فيها سكة الذهب والفضة، ودار «الصنعة» التي تفرغ فيها المدافع والمهاريز. ودار «القز» التي يخدم فيها الوشي والديباج والطرز والألوية والستور، لدار المملكة»، ودار «الزجاج» الذي يخدم فيها الزجاج والبلور، و«الطرسانة» التي تنشأ بها المراكب القرصانية السلطانية، ومرسى مراكب السلطان الجهادية، و«دار الهندسة» التي يتعلم بها علم الهندسة والحساب التنجيم، و«دار الكاغيد» التي يصنع بها أنواع أجناس الورق وأنواعه، وأوقفونا بها على دار مصنوعة كلها من الكاغد، حيطانها وسقفها، وقرمودها وزليجها ودففها، وفرشها وجميع آلات الطبخ، إلا الماء. و«دار العدة» التي يصنع بها آلة الحرب، «ودار النيشان» التي يتعلمون بها رماية المدافع والمهاريز...»[1].

أما بالنسبة إلى النشاط الزراعي فإن الزياني لم يتطرق إليه بما يكفي من الإحاطة والتوسع، ولذلك اقتصر حديثه على اعتناء العثمانيين بالبساتين والمغروسات التي تحيط بالبيوت. كما أشار إلى الضيافة التركية حيث يحرص الترك على تقديم الفواكه الموسمية، وهو ما يعكس عنايتهم بغرس أشجار الفواكه والتمور.

وبالنسبة إلى تربية المواشي فقد لاحظ الزياني أن الخيول عندهم كثيرة ورخيصة الثمن بحيث يراوح ثمن الواحد منها بين الخمسة والعشرين مثقالاً لا غير، وهم يستعملونها للركوب، والحمل، كما يستعملون البراذين (الخيول المسنة). أما البغال والإبل فلا وجود لها عندهم حسب الزياني دائماً.

ومن الأنشطة الاقتصادية التي أوردها الزياني، النشاط البحري في الموانئ التركية التي

---

(1) نفسه. ص 99.

يبدو أنها كانت تدر على الدولة العثمانية أموالاً كثيرة بفضل نظام الجمرك، الذي كان من اختصاصه مراقبته السلع الأجنبية وتفتيشها وفرض الجمرك المناسب عليها[1].

وقد أشار الزياني باقتضاب إلى مصدر اقتصادي مهم للدولة العثمانية، ويتعلق الأمر بالمال المستفاد من الجزية. إلا أنه لم يفصّل الكلام حول هذا الموضوع.

والواقع أن الزياني كمبعوث رسمي قضى معظم وقته في رحاب القصور والسرايا العثمانيين الشيء الذي لم يمكنه من معاينة كل المرافق المالية والاقتصادية للدولة. ولذلك نجده يكتفي بنقل إحصاء جاهز عن الديوان العثماني دون تفصيل، بل يحيلنا على كتابه الترجمان لإعطاء بعض التفاصيل.

«... وأما ما فيها من الأسواق والحرف والحومات، وديار الصناعات، والأرحية، والطواحن وأرحية الريح، والأفران، والسبائل، والزوارق، والقهاوي فشيء لا يحصى كثرة، وقد نقلته من ديوان «الدفتر دار» ورسمته في تأليفنا «الترجمان» لطوله...»[2].

وعن صرف ميزانية الدولة وطرق الإنفاق الرسمي، أورد الزياني عنه نتفاً متفرقة في الترجمانة. وأهم وجوه الصرف هي:

- صرف رواتب الجنود ورجال الدولة والديوان، ويتم كل ثلاثة أشهر تحت إشراف السلطان والصدر الأعظم، وفق مراسيم خاصة يوم الديوان[3].

كما يخصص جانب من مالية الدولة، لاستقبال السّفراء وغيرهم من الوافدين، ويتولى الآغا صرفه عليهم، خلال مدة إقامتهم. «... وأقام معنا الآغا بالدار، وهو المكلف بنزول الباشدورات وبالصائر عليهم ثلاثة أيام...»[4].

وقد أشار الزياني إلى أموال أخرى يطلق عليها «الأمانة »، وهي عبارة عن هدية السلطان العثماني إلى الكعبة المشرّفة، ويتكفل بها «أمين الصرة» يتوجه بها مع الركب السنوي لأداء مناسك الحج، وتخرج هذه الأمانة غالباً في شهر رجب بعد صلاة الجمعة وفي موكب عظيم، كما سوف نرى فيما بعد[5].

---

(1) نفسه. ص 116.
(2) نفسه.
(3) نفسه. ص 122.
(4) نفسه. ص 98.
(5) نفسه. صص 174 - 175.

ومن بين المواضيع الأخرى التي أشار إليها الزياني والمرتبطة بالجانب المالي بعض أنواع العملات المتداولة بالدولة العثمانية، وبعض المماليك التابعة لها. فقد أشار إلى «المثقال «والقرش »، والمحبوب، كما ذكر المنيضة والدورو والريال[1].

ولم يفت الزياني أن يشير إلى الضّائقة المالية التي كانت تعانيها السلطنة العثمانية بسبب الحرب ضد الروس. فبعد حصر ما في بيت مال الدولة تبين أن المخزون المالي لا يكفي سوى ثلاثة أعوام. مما اضطر السلطان إلى طلب القروض من المغرب.

من المؤكد أن موارد الدولة ومجالات الإنفاق تتعدى بكثير ما ذكره الزياني، إلا أن المدة التي قضاها في إسطنبول لم تكن تسمح له بالاطلاع على كل النظم المالية والاقتصادية للدولة العثمانية. إلا أنه وعلى الرغم من ذلك فإن وجود الزياني داخل مؤسسات الحكم العثمانية مكنه من الاطلاع على الكثير من الأمور ربما لم تتح للعديد من الذين زاروا السّلطنة ومن بينهم ابن عثمان المكناسي.

ويعكس حديث الزياني عن النظم المالية والاقتصادية للباب العالي صورة دولة جد منظمة ومتقنة، ومتمسّكة بتقاليد ومراسيم حتى فيما يتعلق بصرف المال والرواتب، وهو ما كانت تفتقده الكثير من الدول الإسلامية خلال الفترة نفسها، ولاسيما المغرب. فضلاً عن ذلك فإن حديث الزياني عن المصانع والمعامل الموجودة في إسطنبول يعكس هو أيضاً اهتمام الدولة العثمانية ببعض الصناعات التي كان لها دور كبير في تقوية الدولة وتنظيمها: كصناعة الأسلحة والمدافع، ثم صناعة الورق... إلخ.

د ـــ النظام القضائي

لقد أولى الزياني وابن عثمان اهتماماً خاصاً بالقضاء العثماني، وهو ما تم ترجمته بتتبع مكونات هذه المنظومة المتميزة، التي نجد في أعلى قائمتها المفتي أو شيخ الإسلام بالنظر إلى مستواه العلمي الذي أهله ليكون «مفتي السلطنة »، فهو إذن يرأس العلماء، ويتولى تعيينهم في مناصب الإفتاء والقضاء والتدريس حسب مكانتهم العلمية، كما أنه يشرف على عدد كبير من الموظفين الإداريين الذين يشكلون الهيئة الدينية الموازية للهيئة الحاكمة. وتضم هذه الهيئة: الشيوخ والفقهاء، وخطباء المساجد والمؤذّنين والقائمين على الجوامع والضرائح والمدارس.

---

(1) نفسه. ص 121.

واعتماداً على الزياني فإن شيخ الإسلام يتقاضى 2700 قرش، تؤخذ من بيت المال في كل شهر سواء كان مولى أو معزولاً. وحسب ابن عثمان المكناسي فإن المفتي: « ليس له مدة معينة فإن شاء السلطان عزله في مدة قليلة وإن شاء أقره مدة كثيرة كالوزير الأعظم، وهو يشاركه في أمور عظيمة من أمور الدولة فلا بد من انضمام رأيه فيها، ويتوقف على إشارته جميع الخدمات العلمية في المماليك كالوعظ والتدريس ونحوها... ويتوقف على إشارته أيضاً توجيه المناصب للمولين»[1]. ويبدو من خلال ما يفيدنا به ابن عثمان المكناسي أن شيخ الإسلام أو المفتي كانت له مرتبة كبيرة وخطيرة في الوقت نفسه، ذلك أنه بالإضافة إلى اشتغاله بالأمور الدينية والعلمية، فإنه يشارك السلطان والصدر الأعظم في بعض شؤون الدولة الداخلية والخارجية الهامة. كما أن مهمّته لا تنحصر في العاصمة إسطنبول وإنما تطال كل الأراضي الخاضعة للدولة. إذن لم تكن للمفتي مكانة رمزية فقط وإنما مكانة دينية ـ علمية وسياسية، وهو ما ترجم حضور الدين بشكل قوي في شؤون الدولة العثمانية. فالمفتي كان يحظى باحترام السلطان إذ تحكي بعض المصادر بما فيها الأجنبية أنه كان الشخص الوحيد الذي يقف له السّلطان ويتقدم للسلام عليه[2].

ولقد كان شيخ الإسلام مدعوماً بكبار قضاة الدولة أوردهم الزياني راتبين بشكل تراتبي اعتماداً على رواتبهم الشّهرية التي تعكس مكانتهم العلمية والاجتماعية:

- **الأول قاضي عسكر الروميلي**: وهو قاضي بلاد الروم حيث الممتلكات العثمانية بمنطقة البلقان، ويتقاضى 2000 قرش في كل شهر.
- **الثاني قاضي عسكر الأناضول**: وهو قاضي قضاة الأناضول، ويتقاضى 1500 قرش شهرياً.
- **الثالث قاضي مدينة إسطنبول**: وله في كل شهر 1000 قرش شهرياً.
- **الرابع قاضي الحرمين الشّريفين**: وله في كل شهر 500 قرش.
- **الخامس قاضي البلدان الأربعة**: أدرنة وبروسة، والشّام ومصر.

(1) ابن عثمان المكناسي، الإحراز. صص 51.

(2) El Ghachi Mustapha, «**L'image de l'islam chez les voyageurs français du XVIIe-XVIII e siècles**», Revue not, Les relations d'un voyage fait au:v|des lettres de Tetouan, n° 11, 2000. p: 206 / J. Th |de la facult levant, Paris, 1664. P.P. 100 - 101

ـ **السادس قاضي المخرج**: وتضم ثمانية بلدان هي القدس وحلب وأبو أيوب الأنصاري، وغلطا وأسكدار وإزمير وسالونيك، ويكي شهر[1].

ويلاحظ ابن عثمان المكناسي أن قاضي عسكر الروميلي يعين في منصبه لمدة سنة، ثم يعوض بقاضٍ آخر يكون دون هذه المرتبة. ويسري الحكم نفسه على بقية القضاة الآخرين.

وبما أن مؤسسة القضاء كانت مرتبطة بالتعليم، فإن مراتب علمية ودينية أخرى كانت تخضع مباشرة للمفتي أو للقاضي عسكر: كالمولى والإمام... الخ.

وقد لاحظ الزياني أن القضاء العثماني كان يعاني مظاهر سلبية تحط من شأنه وتتعارض مع الشّريعة الإسلامية، ومبادئ العدالة، ومن ذلك أن القاضي كان يطالب المحكوم له في قضية بأداء نسبة العشر من قيمتها، وكان القضاة يتشدّدون في ذلك ولا يتنازلون عن تلك النسبة إلا لمن كان له سلطة أو جاه أو سند قوي من رجال السلطة أو الجيش.

ويعلق الزياني على ذلك بقوله: « فانظر لهذا العجب وهذه عادة قضاة المشرق كلهم نسأل الله السلامة والعافية من هذه الورطة التي وقعوا فيها، فقد عمت البلوى في هذه الدولة العثمانية في القسطنطينية وبلاد الترك كلها ومصر والشّام والعراق وخرسان وما وراء النهر، وباعوا آخرتهم بدنياهم، متفقين على ذلك من غير توقف ولا تأمل ولا تخوف ولا استحياء ولا تستر، ليس للوعظ فيهم عمل ولا تأثير فإنها عندهم جباية من أصول، ويسمونها بالمحصول، فتجد القاضي يناضل على قبضة ويصول من غير ارتياء ولا استحياء ولا حشمة، ولا اعتبار شنعة أو وصمة كأنه حق واجب...» [2].

وإذا كانت انتقادات الزياني لجهاز القضاء العثماني لاذعة، فإنها تترجم ما آلت إليه أوضاع القضاء في السّلطنة مع نهاية القرن الثامن عشر، حيث انتشرت مظاهر الفساد والرشوة داخل العاصمة إسطنبول وفي بقية الولايات التابعة للدولة العثمانية، مما فجر أحاسيس النقمة لدى الرعية وهو ما سوف تكون له عواقب وخيمة على مستقبل السلطنة مع بداية القرن التاسع عشر.

ح ـ مراسيم استقبال السفراء والمبعوثين

يحتل هذا الموضوع حيزاً مهماً في رحلتي ابن عثمان والزياني نظراً لارتباطه بالمهمة السفارية التي أنيطت بهما، ولذلك فقد كان من الطبيعي جداً أن يولي السفيران الأهمّية

(1) الزياني، **الترجمانة**.ص 111/ ابن عثمان المكناسي، **الإحراز**. صص 52 ـ 53. والملاحظ أن الزياني لا يقدم راتبي القاضيين الخامس والسادس. أما ابن عثمان فلا يتحدث إطلاقاً عن الراتب.

(2) نفسه. صص 278 - 279.

القصوى لمراسيم وبروتوكول الاستقبال عند العثمانيين لأنهما يترجمان جانباً من الثقافة الدبلوماسية والسياسية عند مسؤولي الحكم العثماني... فكيف كانت إذن مراسيم استقبال السّفراء والمبعوثين في الدولة العثمانية؟ هل كانت هذه المراسيم موحدة بين السّفراء المسلمين والسفراء الأوروبيين أم أنها كانت مختلفة ومتباينة بحكم العلاقة بين دار الإسلام ودار الحرب؟

مما لا شك فيه أن معلومات كل من ابن عثمان والزياني حول هذا الموضوع مقارنة بما يوفره السّفراء الأوروبيون، سوف تحدّد نقط التقاطع والاختلاف بين مراسيم الاستقبال للسفراء المسلمين والسفراء الأوروبيين.

ويبدو من خلال ما يقدّمه كل من ابن عثمان والزياني أن الدولة العثمانية كانت تولي اهتماماً خاصاً لموضوع الاستقبالات والمراسيم، ولعل هذا ما تعكسه تعقيدات البروتوكول العثماني في استقبال السّفراء. وفي هذا الصدد يذكر محمد بوكبوط بأن التشريفات عند العثمانيين التي يقصد بها مراسيم الاستقبال و الاستعراض «ألاي» (Alay): « جزء رئيسي من المراسيم المقامة في باحة قصر السلطان لإظهار الأبهة والعظمة ونشر شعور من الهيبة حول شخص السلطان...»[1].

لقد كانت مراسيم الاستقبال العثمانية تبتدئ في ميناء إسطنبول بطلقات المدفعية وعزف الجوقة الرسمية، إلا أن هذه الإجراءات التي تعبر عن الحفاوة والتقدير لم تخصّص للسفيرين المغربيين: ابن عثمان والزياني حيث أن الأوامر السلطانية صدرت بعدم عزف الجوقة: « إلى القائمقام أعطيت الإذن الهمايوني للقدوم ولا داعي لعزف الجوقة الرسمية»[2]. ويستنتج من هذا الأمر السلطاني أن مراسيم الاستقبال والتشريفات العثمانية هي مراتب ودرجات وذلك حسب نوعية السفارة، والمهمة الموكولة إليها، وفي حالة المغرب فإن التشريفات العثمانية تعاملت مع سفارتي ابن عثمان والزياني انطلاقاً من كونهما قادمتين من المغرب، وهذا ما يعكسه الأمر الهمايوني العثماني: «... وصلت اليوم إلى قلاع البوغاز السفينة الإنجليزية التي تقل سفير «حاكم فاس» ويطلب عدم الممانعة في عبور سفينة المذكورة البوغاز»، وبناءً على ذلك تم التعامل مع السفير ابن عثمان على أنه سفير حاكم فاس أي المغرب الذي أصبح المتحالف والمتعاون مع الدولة العثمانية في أمور كثيرة.

(1) محمد بوكبوط، مرجع سابق. ص 147.

(2) عبد الرحيم بنحادة، **المغرب والباب العالي من منتصف القرن السادس عشر إلى نهاية القرن الثامن عشر**، مرجع سابق، الجزء الثاني. انظر الملحق (Hatti-i- Humayun 11439) ص 561.

فابن عثمان عندما يتحدّث عن الاستقبال الذي خصصه له العثمانيون يذكر أنه عند وصوله إلى ميناء إسطنبول بعث العثمانيون مركباً صغيراً لتحديد هويته، وبعد التأكد من أمر السفينة ومن عليها، وهو ما استغرق حسب ابن عثمان يوماً كاملاً حيث يذكر أنه قضى الليلة الأولى على ظهر المركب، ولم يتم استقباله إلا في الغد، حيث بدأت مراسيم استقبال السفير المغربي، يقول ابن عثمان: أمرهم (أي السلطان) أن يهيئوا داراً من دوره القريبة منه وبعث إلينا أكرمه الله ونحن في المركب على سبيل الإهداء والإكرام أواني كثيرة من الزجاج مملوءة بأنواع الحلاوي والأشربة والتحف الكاملة الظرف سماحة بالهدية والظرف مع الفواكه الموجودة في الوقت من إجاص وتفاح وعنب ودلاح وغير ذلك»[1].

ثم يضيف السفير المغربي: « من الغد أتى أعيان الدولة بفلائك متعددات فركبناها وتوجهنا قاصدين المدينة، فلما وصلنا وجدنا بساحل المرسى عدة خيول مسومة مسرجة بسرج مذهبة فركبنا وتقدم أمامنا أهل البلد والأعيان إلى أن وصلنا الدار المعينة للنزول»[2].

أما الزياني فروايته تختلف عن رواية ابن عثمان من حيث تفاصيل الاستقبال، يقول الزياني: «لما توجهنا له بالهدية، وبلغنا مرسى الإصطنبول، وبلغ خبرنا الوزير الأعظم وجه «المهمندار» الذي ينزل الباشادورات الذين يأتون من ملوك الأطراف عندهم، ويصرف عليهم مقامهم بالإصطنبول، ومعه ورقة كتبها الوزير لنا يهنئنا بالقدوم ويأمرنا بالنزول للدار المعدة لنا، فنزلنا من المركب للشط، فوجدنا أصحابه بالخيل التي نركب عليها، والكراريط واقفة تحمل مرافقنا وأثاثنا، فركبنا وتركنا خدامه يأتون مع أصحابنا وتوجهنا للبيت، فبلغناه على ساعة فوجدناه مفروشا...»[3].

ويبدو من خلال التفاصيل التي يوردها الزياني أنه نزل إلى البر فور وصوله، وهو ما لم يحدث مع ابن عثمان الذي كما سبقت الإشارة إلى ذلك قضى ليلته الأولى في المركب. وبناء على ذلك فإن الأمر لا يبدو عادياً كما ذهب إلى ذلك محمد بوكبوط مبرراً ذلك بسهر المكلف بالتشريفات «على إبلاغ السلطان بكل جزئيات البروتوكول المخصّص للسفراء الأجانب الواردين على الباب العالي...»[4]. وإنما لكون مراسيم الاستقبال العثمانية تختلف حسب نوعية السّفراء والقضايا التي يريدون التفاوض بشأنها. وبالنسبة إلى ابن عثمان القادم من طرف حاكم فاس، فإن

---

(1) ابن عثمان، **الإحراز**. ص 18.

(2) نفسه.

(3) الزياني، **الترجمانة**. ص 119.

(4) محمد بوكبوط، مرجع سابق. ج2، ص 150.

مهمته في نظر العثمانيين كانت تشكل موضوعاً قديماً وكلاسيكياً وهو موضوع المناوشات بين المغرب وأتراك الجزائر... ولذلك فإن الاستقبال الذي خصص له كان بما يليق به كسفير مغربي، أي إن الاستقبال يختلف عن ذلك المخصص لسفراء الدول الأوروبية مثلاً.

وبالعودة إلى رحلة ابن عثمان نجده يشيد بحفاوة الاستقبال الذي خصه به العثمانيون وإن كان البروتوكول الرسمي قد خضع لبعض التعديلات مثل إلغاء طلقات المدافع وعزف الجوقة الرسمية، وعلى الرغم من ذلك فقد بدا ابن عثمان والوفد المرافق له مسروراً لما لقيه من حفاوة الاستقبال، فقد خصّصوا له إقامة خاصة وصفها في رحلته «.... فوجدنا داراً غاية في الكبر ذات مقاعد وقبب كثيرة للجميع طيقان مطبقات بالزاج مشرفة على البحر، والمدينة في منظر عجيب وتكلفوا لفرشها على عادتهم بمقاعد الحرير في جميع قبب الدار..»[1]. ويبدو أن هذه الإقامة الخاصة تدخل ضمن التشريفات العثمانية حيث يتسنّى للسفير المغربي استقبال ضيوفه من رجالات الدولة وكبار الأعيان، وهذا ما عبر عنه ابن عثمان من خلال حديثه: « ترادفت أعيان الدولة في بعث الهدايا على سبيل الإكرام...».

وعن المراحل اللاحقة من التشريفات يذكر ابن عثمان أنه ظل خمسة أيام في الانتظار قبل أن يؤذن له بملاقاة الصّدر الأعظم حيث سلم له ابن عثمان الرسائل التي يحملها من السلطان سيدي محمد بن عبد الله كما يقتضي البروتوكول العثماني، يقول ابن عثمان: «وأقمنا خمسة أيام بعد يوم نزولنا واستدعانا الوزير إلى إلا ملاقاته، ومن عادتهم أن السفير إذا قدم عليهم أول ما يتلاقى بعد الاستراحة مع الوزير وهذه عادة الأعاجم كلها، فبعث إلينا عدة من الخيل مسرجة بسرج الذهب وأتى معهم جماعة من الأعيان فتأهبنا وركبنا وتقدمت خيلهم أمامنا ورجالتهم حافون بنا ومررنا بسكك المدينة، وكل من مررنا به يقف مكانه إلى أن وصلنا دار الوزير المعدة لجلوسه، فصعدنا إلى فوقيها، فوجدناها ملئى بالأعيان والخدمة، وتجاوزنا قببا ينفذ بعضها إلى بعض إلى أن وصلنا القبة التي فيها الوزير، فقام لنا إجلالاً لسيدنا ومولانا أمير المؤمنين حتى تهادينا السلام، وقعدنا معه واستفهمنا عن حال السفر والتعب وما يناسب المقام...»[2]. ويذكر ابن عثمان أنه من عادة العثمانيين في الاستقبالات: تقديم القهوة والأشربة والطيب والبخور، والأهم من ذلك الألبسة التركية الفاخرة التي أطلق عليها السفير المغربي القفاطين أو الأكراك.

---

(1) ابن عثمان، الإحراز. ص 16.

(2) نفسه. ص 17.

وكما يقتضي البروتوكول العثماني في الاستقبال فقد التقى ابن عثمان بعد ذلك بعض رموز الدولة، ويذكرهم على التوالي: الكاهية: وهو خليفة الوزير الأعظم الذي فعل مع السفارة المغربية ما فعله الصدر الأعظم. ثم الدفتردار: وهو المكلف بيت المال. ثم بعد ذلك عاد ابن عثمان والوفد المرافق له إلى مقر إقامته[1].

وخلال ملاقاة ابن عثمان الصدر الأعظم سلمه رسائل السلطان العلوي سيدي محمد ابن عبد الله جرياً على عادة الأتراك والأعاجم: «لأن المكاتب تدفع أولاً إلى الوزير قبل ملاقاة السلطان حتى ينقلوها من العربية إلى لغتهم ويفهمون المراد وما اعملت إليه الرحلة ليكون السلطان على بصيرة فيما يأتي، وعادتهم قريبة من عادة النصارى في هذه القوانين العجمية»[2]. والملاحظ أن حديث ابن عثمان يعكس الدراية والتجربة التي اكتسبها خلال مهامه السفارية في أوروبا. وبالتالي فإن الاختلاف لا يتعلق بالدولة العثمانية فقط وإنما المغرب أيضاً، وإن كان ابن عثمان لم يذكر ذلك صراحة.

إذا كان ابن عثمان قدم تفاصيل وافرة عن مراسيم استقباله من طرف الباب العالي، فإن الزياني اختصر حديثه باستثناء ما تعلق بملاقاته السلطان العثماني، إلا أننا لا نجد اختلافات تذكر في رواية السفيرين يقول الزياني: «وأقمنا سبعة أيام استرحنا فيها من شواغب البحر، وبعث لنا الوزير الخيل للملاقاة معه فوصلنا لمحله، واجتمعنا به، ودفعنا له المكاتب التي وجه له السلطان، وسألنا عن سفرنا وأحواله، وعن السلطان، وحضر غذاؤه، فأكلنا وخلع علينا وعلى أصحابنا ما هو معلوم في عوائدهم ورجعنا لمحلنا فأقمنا شهراً لأننا وجدنا الديوان فات، ولا تكون الملاقات مع السلطان إلا يوم الديوان أو يوم عيد الفطر، أو يوم عيد الأضحى، أو عيد المولد...»[3].

إن الاستقبال من طرف السلطان يشكل قمة التشريفات العثمانية؛ بل لهذا الغرض صنعت مراسيم الاستقبال في الدولة العثمانية: أي ملاقاة السّلطان. وكما سبق الذكر فإن استقبال السفراء من طرف البادشاه وفق البروتوكول العثماني يتم كل ثلاثة أشهر، بمعنى يوم انعقاد الديوان، وهذا ما يؤكده كل من ابن عثمان والزياني. غير أن ابن عثمان وخلال حديثه عن مراسيم الاستقبال من طرف السّلطان العثماني يذكر أن هذا اللقاء تم يوم انعقاد الديوان بهدف القضاء، وهو ما اعتبره ابن عثمان استثناء ومدعاة للافتخار:

(1) نفسه.

(2) نفسه.

(3) الزياني، **الترجمانة**. ص 119.

«... وهذا الملقى على هذه الكيفية والاحتفال والعجلة لم يتفق لأحد كما أخبرنا بذلك أهل الديوان، وإنما ملاقاة الوفد عندهم يرصدون بها الأعياد أو عرض العسكر لقبض الراتب...»[1]، إلا أن ابن عثمان لا يذكر الأسباب التي دفعت التشريفات العثمانية لاستقباله بهذه الطريقة! وإذا كان السّفير المغربي اعتبر ذلك مفخرةً واستثناء، فإننا لا نجد من حيث مضمون الاستقبال ما يدعو لذلك خصوصاً وأن الاستقبال كان مع عدد آخر من الناس استقبلهم السلطان، وهذا ما يؤكده ابن عثمان نفسه: «... ثم استدعونا للدخول على السلطان، فدخلنا على باب بين صفوف من الخلايق لا تحصى كثرة، ووجدنا هنالك أقواماً معينين للدخول معنا على السلطان». وبناءً على ذلك فإنه من الصعب الجزم إن كان موضوع الاستقبال هذا مدعاة للافتخار أم أمراً عادياً لا يخرج على المألوف عند العثمانيين، وإن كان ابن عثمان يزعم أن أهل الديوان أخبروه بذلك!

أما عن اللقاء وكيف تم فإن ابن عثمان يذكر أنه عندما حل اليوم المحدّد للقاء السلطان أرسل الصدر الأعظم وفق البروتوكول العثماني إلى السفير المغربي فرقاً من الجنود مصحوبة بخيول رافقت ابن عثمان والوفد المرافق له مع طلوع الفجر إلى المسجد أولاً قصد صلاة الفجر. وبعدها توجه الوفد إلى «ممر قبالة دار الوزير» حيث اصطف الجميع في انتظار خروج الوزير[2]، ثم يتابع ابن عثمان: « وعند طلوع الشمس خرج الوزير في موكب عظيم من الرجالة، بعد أن تقدمته الشّرذمة من الخيل، ولما قربنا وضع يده على صدره إشارة للسلام، فرددنا عليه بمثل ذلك، ثم اقتفينا أثره حتى وصلنا باب دار السلطان، فنزلنا، فأم الوزير إلى موضعه، ونحن أقعدونا على مساطب هيئوها لذلك بقصد الاستراحة...»[3].

ويذكر ابن عثمان أنه تم إدخاله إلى قبة مفروشة في انتظار خروج الوزير، وبعد خروجه في صدر القبة حيث جلس سلم على الحاضرين وانطلق في مباشرة أمور الديوان.

ويبدو من خلال حديث ابن عثمان عن الطعام الذي يتم إحضاره عقب انتهاء أشغال الديوان أن دلالته أكبر من مجرد إكرام الضّيف المغربي والوفد المرافق له، وإنما تشريف وتعبير عن الاحترام والتقدير: «ولما فرغ من فصل قضايا الدفاع، وأداها حقها من التأمل والاستماع، أحضر الطعام فوضع كرسي أمام الوزير وجعلت عليه سفرة، ووضع كرسي أمام

(1) ابن عثمان، **الإحراز**. صص 22 - 23.
(2) نفسه. ص 18.
(3) نفسه.

صاحب العلامة وعليه سفرة، ثم وضعت لنا كراسي دايرة بسفرة الوزير واستدعونا إليها، ثم أخذوا في وضع أواني الطعام إناء إثر إناء، فنصيب من كل إناء أكله ويرفع ويوضع إناء آخر، وهكذا حتى أتوا على آخر الطعام، ثم أتوا بأشربة حلوة فأصبنا منها ثم قمنا إلى موضع جلوسنا، فطافوا علينا بأباريق الماء والصابون لغسل الأيدي بالطيب ثم بالبخور...»[1].

ومن عناصر التشريفات العثمانية الأخرى التي أكد عليها ابن عثمان والتي تتم قبل ملاقاة السّلطان: نقل الوفد إلى قاعة أو قبة مخصّصة فيما يبدو من خلال حديث السفير المغربي للألبسة المخصصة للسفراء وقت الدخول على السلطان. وقد أثار انتباه ابن عثمان أثناء تنقله بين قبب القصر السلطاني العدد الهائل للحاشية والناس الذين يشرفون بالنظر إلى البادشاه.

ولحظة دخول ابن عثمان على السلطان ضمن أقوام آخرين سوف يستقبلهم السلطان يتحدث السفير المغربي عن تفاصيل أخرى للتشريفات العثمانية قد يكون لها معنى أمنياً حسب ما يفيد تفسير ابن عثمان «... فأمسك بثوب لكل أحد منا رجلان منهم أحدهما عن اليمين والآخر عن اليسار». وقبل الدخول على السلطان تم إدخال ابن عثمان إلى «قبة مفروشة وجماعة من حجاب السلطان واقفين بها»، ثم عبرها دخل ابن عثمان إلى قبة السلطان، وعن هذه اللحظات يقول:

«فوجدنا السلطان جالساً على مرتبة، والوزير قايم عن يمينه وفي حزام السلطان خنجر، فكلم الوزير بكلام بالتركية، كأنه يعلم السلطان من هم، ومن أين أتوا عادة، كأنه لا علم له، وإلا فقد كان معلوماً قبل ذلك، ثم قربت إليه هدية سيدنا ومولانا أمير المؤمنين، أيده الله ونصره، فقبضها رجل مسن، ودفعها بيد الوزير يرفعها للسلطان، ووقفنا أمامه مقداراً قليلاً وخرجنا من عنده على الهيئة الأولى...»[2].

والملاحظ في لقاء السفير ابن عثمان السلطان أنه جرى في وقت قصير وفي صمت بحيث لم يكن هناك حديث مباشر بين السّلطان والسفير. وهذا عكس ما جرى مع الزياني كما سوف نرى فيما بعد.

إنه إذا كانت ـ كما هو واضح من أحاديث ابن عثمان ـ التشريفات العثمانية معقدة وكثيرة المراحل وتستغرق وقتاً طويلاً، فإن تجاوب ابن عثمان معها شيء يستحق الاهتمام

(1) نفسه. صص 19 - 20.

(2) نفسه.

خصوصاً وأن السفير المغربي بحكم المهمّات السفارية السابقة بأوروبا كان قد اكتسب تجارب في مجال الدبلوماسية بصفة عامة والبروتوكول والتشريفات بصفة خاصة، وما من شك أن كل ذلك قد ساهم إلى حد بعيد في تيسير مهمته لدى الباب العالي، حيث التزم ابن عثمان بمقتضيات البروتوكول والتقيد بقواعده[1].

إذا أردنا أن نذهب بعيداً حول هذا الموضوع فإنه يبدو أن العثمانيين كانوا يحترمون التشريفات والبروتوكول الخاصين بمراسيم الاستقبال، ولذلك فقد كان على السفراء والوفود احترام ذلك والتقيد به، ولعل هذا ما تعكسه حادثة خرق البروتوكول من قبل أحد عناصر الوفد: مولاي عبد المالك بن إدريس، خلال الاحتفالات الرسمية بذكرى المولد النبوي - حسب ابن عثمان - وحسب الزياني - خلال جلسات الديوان[2]، حيث نتج من ذلك جفاء كبير من طرف المسؤولين العثمانيين.

فحسب ابن عثمان فإنه بمناسبة الاحتفالات بذكرى المولد النبوي حيث كانت تجري الاستعدادات للاحتفال بالمناسبة، وبعد دخول الوزراء وكبار رجال الدولة والقضاة والفقهاء: « أتى السلطان فقعد بموضع معين له عال وبه يصلي الجمعة يصعد إليه من خارج المسجد، فيشرف على المحراب وبه شباك محيط به بحيث يرى الناس هو وقبيله من حيث لا يرونهم، وفتح منه طاقة ثم أغلق إشارة للسلام على الحاضرين فقام جميع من في المسجد إجلالاً له سوى رجل من رفقائنا لم يقم من قلة أدبه فكدر الناس وعكر عليهم وحصل له مقت»[3].

أما الزياني الذي ينقل خبر خرق البروتوكول من طرف أحد عناصر الوفد المغربي عن خليفة الصدر الأعظم: خير الدين أفندي الذي روى له أن ابن عثمان والمرافقين له: « لما حضروا يوم الديوان وأجلسهم الوزير معه في محله إلى أن يفرغ من أمور الدولة والمال ويقدمهم للسلطان، ولما كان يأتي صاحب الورقة للوزير يقوم هو ومن معه تعظيماً لأمر السلطان، فقام عبد الملك المرة الأولى والثانية وقال لهم ما هذا القيام كل ساعة، فجلس هو ولم يقم والسلطان ينظر يرى الناس ولا يرونه، فلما أساء الأدب بعدم القيام تغير الوزير وأهل الدولة، وذلك بسبب إهمالهم له وإعراض الوزير وأهل الدولة ولم يباشروه مباشرة أمثاله، وقصروا مما يجب له عليهم من مراعاة منصبه ومحله من السلطان»[4].

---

(1) محمد بوكبوط، مرجع سابق. ص 154.

(2) الزياني، **الترجمانة**. ص 121.

(3) ابن عثمان، **الإحراز** .ص 60.

(4) الزياني، **الترجمانة**. ص 121.

وبغض النظر عن الاختلافات الواردة في هذا الشأن بين ابن عثمان والزياني، فإن ما هو مؤكد هو خرق البروتوكول مما كان السبب في الجفاء والتقصير والإهمال لوفد السفارة المغربية، وهو ما يعكس إلى حد ما تشدّد العثمانيين في البروتوكول والتقيد به. وقد أحس ابن عثمان بذلك من خلال ردة الفعل العثمانية التي دونها في رحلته:

يقول ابن عثمان: « وبعد أن فرغ الناس وتطيبوا وأكلوا وشربوا وطربوا كسروا الأواني جميعاً بعد أن أراقوا من دمها نجيعاً، لكن استنكرت عليهم تكسير الأواني وعدم التفاتهم إلى ضيوفهم فإنهم لم يدعوهم إلى شيء مما تناولوه ولا بعثوا به إليهم مع رؤيتهم إياهم وحضورهم معهم في مسجد واحد، وإنما كانوا يكرمون أنفسهم جبر الله حالنا وحالهم وجعل ما يرتضيه قصدهم وأمالهم»[1].

ومما لا شك فيه أن هذا السّلوك العثماني قد كان له وقع كبير في نفسية ابن عثمان، وقد لا نستغرب ذلك فهو دبلوماسي وسفير يقدر البروتوكولات والتشريفات حق تقدير، وهذا ما يفسّر تحمله للمعاملات السيئة والسلوكيات السلبية العثمانية وعدم إبداء أي رد فعل خارج عن اللياقة الدبلوماسية. إلا أنه لم يستطع أن يخفي سخطه ومرارته وذلك من خلال الإشارات الانتقادية التي تخللت الكثير من أحاديثه:

«فإن السلطان منحجب عن العامة قاطبة ورجال دولته منهمكون في الدنيا الكاذبة فاعتكفوا على هوى النفس المتبع وابتلوا بشدة الطمع مع الرضى على النفس ورؤية تفضيل جنسهم على كل جنس، والتنافس في كثرة الأتباع والشمخ بالأنف فلا يسلمون إلا إشارة بمد الباع»[2].

والملاحظ في كلام ابن عثمان أنه يأخذ بعداً «قومياً» وبخلفية تاريخية من خلال الصراع بين العنصر العربي والعنصر التركي أيام الدولة العباسية[3]، والذي سوف يتجدّد مع بداية القرن التاسع عشر «فبينهم (أي الترك) وبين هذا الجنس العربي تباين كلي وتنافر قولي وفعلي، لا يجنحون إليهم بحال وألفتهم إياهم كادت أن تكون من المحال»[4].

---

(1) ابن عثمان، الإحراز. ص 62.

(2) نفسه.

(3) حول هذا الموضوع التاريخي انظر: زكريا كتابجي، **الترك في مؤلفات الجاحظ ومكانتهم في التاريخ الإسلامي حتى أواسط القرن الثالث الهجري**، دار الثقافة، بيروت 1972.

(4) ابن عثمان، **الإحراز**. ص 62.

وهذا ما يترجم النظرة التشاؤمية عند ابن عثمان جراء ما تعرض له من طرف النخبة السياسية العثمانية بسبب خرق البروتوكول العثماني وعدم التقيد به من طرف أحد عناصر الوفد الغربي، وهو ما اعترف به ابن عثمان ودونه بل تحسّر عليه: « لكن أوغر صدورهم قلة أدب رفيقنا وعدم قيامه للسّلطان ولمولد النبي صلى الله عليه وسلم»[1].

قد لا يتبادر إلى الذهن شك في كون حادثة خرق البروتوكول قد تكون سبباً في سوء المعاملة العثمانية للسفير المغربي والوفد المرافق له وهو ما يسجله ابن عثمان بتحسر، إلا أنه يجب عدم استبعاد أسباب أخرى بما في ذلك عدم تقديم الهدايا لكبار رجال الدولة خصوصاً وأن هذه العادة كانت قد تكرست كسلوك في البلاط العثماني. وإذا كان ابن عثمان لم يشر لذلك صراحة في الرحلة فإننا نجد ما يلمح لذلك من خلال قوله « ... ورجال دولته منهمكون في الدنيا الكاذبة فاعتكفوا على هوى النفس المتبع وابتلوا بشدة الطمع مع الرضى على النفس...»[2].

إنه على الرغم من كل ما جرى مع سفارة ابن عثمان فإن التشريفات العثمانية خصصت له مراسيم التوديع التي حدّدها ابن عثمان من خلال قوله:

«وفي يوم الخميس الثاني والعشرين منه استدعانا الوزير الأعظم بقصد الملاقاة والوداع، وبعث خيولهم على الهيئة الأولى فتوجهنا إليه، فلما دخلنا عليه قام إجلالاً وهذا القيام لمن يستحقه عادة عند الأعاجم كلها. فقعدنا معه على أريكة وأتى بالقهوة والأشربة والطيب والبخور كما هي عادتهم، وذكر ما هم مشتغلون به من أمور الحرب وأخذ الأهبة للعدو الكافر المسكوف والنمسة، فقد تضافر هذان الجنسان اللعينان على المسلمين فالله تعالى يخذلهم، وسأل الدعاء لهم بالإعانة والنصر عند مواجهة ضريح المصطفى صلى الله عليه وسلم والبيت الشّريف... ثم أحضر خلعاً على مقتضى عوائدهم فأخلع علينا وعلى جميع الحاضرين من أصحابنا ثم تودعنا من عنده فدخلنا على خليفته ففعل مثل ما فعل الوزير مثلاً بمثل ما عدا الخلع، ثم إلى أحد أعيان الدولة يقال له الرئيس أفندي ففعل مثل ذلك، ثم خرجنا من عند الجميع»[3].

---

(1) نفسه.

(2) يذكر محمد بوكبوط أسباباً أخرى ساهمت إلى حد ما في تعكير والتشويش على المهمه التي بعث من أجلها ابن عثمان إلى إسطنبول، ومن بينها: عدم الانسجام بين أعضاء السفارة والصراع والتنافر بينهم. بالإضافة إلى ذلك إمكانية تسرب معلومات عن سوء معاملة سفارة إسماعيل أفندي بالمغرب إلى الديوان العثماني... المرجع السابق. ص 157.

(3) ابن عثمان، **الإحراز**. ص 97.

وبالإضافة إلى ذلك فقد حرص السلطان ـ كما يذكر ابن عثمان ـ على تزويد وفد السّفارة المغربية بكل ما يحتاج إليه خلال الطريق إلى الحج بصحبة الركب العثماني:

«وقد كان السلطان مهد الله له الأوطان عين الخيام والبهائم لحمل أثاثنا وأثقالنا والمحامل لركوبنا وجميع الأسباب أدام الله معروفه وجعل دولته بحراسة الله محفوفة والكل من بركة سيدنا ومولانا أمير المؤمنين مرسلنا وسيدنا...»[1].

ولإظهار مزيد من الاعتناء بالسّفارة المغربية فإن ابن عثمان يذكر أن السلطان أعطى أوامره بتخصيص إقامته للسفارة بدمشق، والعناية بجميع طاقمها. ولعل هذه التشريفات قد خففت إلى حد بعيد عن ابن عثمان كل ما عاناه مع النخبة الحاكمة العثمانية جراء خرق البروتوكول من طرف مولاي عبد المالك بن إدريس. إلا أنه يحق لنا أن نتساءل عن دواعي هذا التغير المفاجئ في سلوكيات المسؤولين العثمانيين تجاه السّفارة المغربية؟ هل الأمر يقتصر على إتمام التشريفات والبروتوكول العثماني كما تقتضيه الأعراف الدبلوماسية، أم أن هناك مستجدات طارئة دفعت السلطة العثمانية إلى التراجع عن سلوكياتها السلبية مع السفارة المغربية؟

فكما سبقت الإشارة إلى ذلك فقد تزامنت مراسيم توديع ابن عثمان وانشغالات الباب العالي بالإعداد للحرب ضد الروس وحليفتهم النمسا، وهو ما عبر عنه الصدر الأعظم لابن عثمان «وذكر ما هم مشتغلون به من أمور الحرب وأخذ الأهبة للعدو الكافر المسكوف والنمسة، فقد تضافر هذان الجنسان اللعينان على المسلمين فالله تعالى يخذلهم...»

وواضح من العبارات التي استخدمها الصّدر الأعظم، أنه يهدف إلى التأثير في السفير المغربي الممثل للسّلطان سيدي محمد بن عبد الله من خلال استخدام بعض المصطلحات المحدّدة: «كالعدو الكافر» لتوظيف وحدة الانتماء الديني بين العثمانيين والمغرب وكـ«قصد تضافر هذان الجنسان. . » كإيحاء للتحالف الذي جمع الروس والنمسا ضد العثمانيين بل ضد «المسلمين ». وما من شك في أن العثمانيين كانوا بحاجة إلى دعم ونصرة المغاربة ولم لا التحالف ما دامت الحرب موجهة ضد المسلمين. وهذا ما سوف يعمل السلطان المغربي على تحقيقه خلال استقباله لأبي القاسم الزياني كما سوف نرى. وبناءً على ذلك فقد كان من مصلحة الباب العالي تطمين وإرضاء سفارة ابن عثمان حتى يتسنّى له تحقيق الدعم والنصرة لمواجهة الروس.

أما إذا رجعنا إلى الزياني فإننا نجد أن السّلطات العثمانية قد خصّصت له استقبالاً رسمياً

---

(1) نفسه.

رفيعاً، ذلك أن ظروف الدولة العثمانية وخصوصاً حربها ضد الروس كانت تفرض عليها ذلك، خصوصاً وأن الأتراك العثمانيين كان في نيتهم توجيه سفارة إلى السلطان سيدي محمد بن عبد الله بغية الحصول على الدعم المالي لخوض الحرب. وعلى هذا الأساس تم إدخال تعديلات على التشريفات والبروتوكول العثمانيين بما يليق والأهداف المرجو تحقيقها من خلال استقبال السفير المغربي الزياني. ولذلك فإن الاستقبال الخاص للسفير المغربي كان نتيجة إعداد وترتيب مسبق، وهذا ما يؤكّده الزياني نفسه: «وكنت أنتظر يوم الديوان للملاقاة، وبعد كمال الشهر، ورد الخبر على السلطان أن عدو الدين «الموسكو» كتب للسلطان عبد الحميد بالحرب لستة أشهر إما يعطيهم إسماعيل، وإلا الحرب، فلما سمع ذلك السلطان عبد الحميد، تغير لذلك وعظم عليه أمرها وبلغ منه مبلغاً لشفقته على المسلمين»[1].

ويذكر الزياني بأن السلطان وقبل أن يتخذ أي قرار بشأن الحرب استشار رجال دولته بدار شيخ الإسلام، التي استغرقت عشرة أيام، كان القرار بعدها بخوض الحرب ضد الروس وحلفائهم. إلا أن الدولة كانت تعيش ضائقةً ماليةً ولوجستية قد لا تسمح بحرب على المدى الطويل.

واعتماداً على الزياني فإن الوزير الأعظم هو الذي أشار على السلطان باقتراح السلفة والدعم من السلطان سيدي محمد بن عبد الله: « فقال له الوزير يا مولانا إن جاء على خاطرك أن نذكر لك مسألة تشرف عبدك بسماعها، فقال ما هي؟ قال: توجه إلى سلطان المغرب يسلفنا مالاً فإنه لا يبخل علينا به وإنه لينفقه في سبيل البر، خصوصاً إذا ذكرنا له هذه الحرب، وتوجه له سفيراً من أطرافك لكتابك فإن طابت نفسك بهذا استشرنا صاحبه الباشدور الذي أتى بالهدية، فإن وافق وجهت معه من تعين لذلك، فقال صواب ما قلت. . . »[2].

ويبدو أن الصّدر الأعظم قد سهر بنفسه على ترتيب مناقشة الموضوع مع السفير المغربي وذلك بدار خليفة الصّدر الأعظم خير الدين أفندي. وإذا كان قدوم الوزير إلى بيت خليفته للقاء الزياني يعد مخالفة للقوانين وأعراف التشريفات العثمانية فإن المصلحة كانت تقتضي ذلك: «فأول ما بدأني به، قال له قل للأفندي أني أوحشتك، وما أردت أن أكلفك المشقة إلى بيتي، وأوصيت خير الدين أن يأتي بك إلى بيته، وأكون أنا الوافد عليك، والساعي إليك، لولا أن المانع الذي هو قانون عندنا، لأتيت لبيتك فسامحني في تعبك...»[3].

(1) الزياني، **الترجمانة** .ص 121.

(2) نفسه.

(3) نفسه. ص 122.

وبعد كلمات المجاملة من طرف الصّدر الأعظم بادر الوزير إلى استطلاع السفير المغربي حول إمكانيات السلطان المغربي لتقديم الدعم والمعونة للعثمانيين ضد الروس. وقد جاء رد السفير الزياني: «إن سلطاننا له رغبة في الجهاد، ولولا مشقة البحر وبعد الغرب لسعى للجهاد بنفسه» ثم تابع فقال: «وهل إذا احتجنا المال يسلفه لنا، فقلت والله يعطيه من دون سلف، فلا ترضى همته السلف، فأثنى خيراً ودعا بخير، وسره ما سمع، وأقام معنا ثلاث ساعات وانصرف لبيته»[1].

لقد كان جواب الزياني الإيجابي سبباً في تعجيل الصدر الأعظم والسلطان بملاقاة السفير المغربي قبل حلول موعد الديوان وانعقاده وهو ما يعني الخروج على البروتوكول العثماني، وقد عبر الزياني عن ذلك بكونه سابقة في التشريفات العثمانية: « وذلك لم يكن لأحد من الواردين من سفراء الملوك...»[2]. أو كما أخبره «الكاهي»: « أن هذا الأمر لم يقع لأحد غيرك، وسترى ذلك بعينيك فإنك تدخل على السلطان لداره الخاصة به وسدة سره التي ما بلغها أحد قبلك، وذلك من يمنك وسعادتك...»

وما دام الاستقبال السلطاني للوزير المغربي خارجاً على البروتوكول فهو يشكل إلى حد ما استثناء، ذلك أن الترتيبات التي هيئت لاستقبال الزياني كانت خاصة به: « فأقمنا يوم الجمعة، ويوم السبت جاءنا الفرس، وتوجهنا لبيت الوزير فوجدناه في انتظارنا والحاجب عنده، فسلمت عليهما وسقانا قهوة وطيبنا، وقال على اسم الله، فتوجهنا ودخلنا قلعة السلطان وبلغنا لباب الحجاب فقاموا لنا، وسرنا لباب دار السعادة التي بها حريم السلطان، ونزلنا وجلس أصحابنا هناك، وتقدم بنا الحاجب، وصعد بنا مع درج متسعة من الرخام نحو العشرة، فوجدنا «كزلاراغاسي» وهو قائد عبيد الدار قائماً على قدميه برأس الدرج، وخلفه جماعة من عبيد الدار، فسلم علينا وعانقنا وقبل الذين معه أطراف البرنس، ورجع الحاجب من الدرج وخرج، وتقدم بنا الخصي إلى قبة جلوسه، فدخلناها وجلسنا بها، ورجع أصحابه إلى أماكنهم وسقانا قهوة وطيباً، وبعث إلى ترجمان السّلطان الخاص به، فجلس أمامنا وسألنا عن سفرنا وعن بلادنا وعن سلطاننا إلى أن مرت ساعة...»[3].

وبالرغم من كون لقاء السفير المغربي مع السلطان العثماني خاصاً بحكم الظروف

---

(1) نفسه.

(2) نفسه.

(3) نفسه. ص 123.

السياسية التي أحاطت به (الحرب ضد الروس وطلب المعونة من المغرب)، فإنه لم يسلم هو أيضاً من تعقيدات مراسيم الاستقبال العثمانية، فقد تم استفساره من طرف الحاجب عن بلده المغرب وسلطانه سيدي محمد بن عبد الله، ثم بعد ذلك أحضر له الطعام والأشربة...

ويذكر الزياني أنه «لما بلغ الزوال دخل الخصي وخرج، وقال: قم بنا للوضوء، فقمت أنا وهو والترجمان، ودخل بنا على باب صغير قريب قبته، فوجدنا القبة يجلس بها السلطان وسريره بها، فقال للترجمان قل له هذا محل ملاقاتك معه، وخرجنا من بابها لوسط دار السعادة، فوجدنا بها أربعة قبب كالتي دخلنا منها، والقبب في الأركان، وأربعة مقاعد، مقعد في كل ربع، قائم على عشر سواري من رخام، كل واحد يقابل الآخر، وفي وسط الدار قبة السعادة قائمة على أربعين سارية، عشرة في كل وجه، يقابلن سواري المقاعد الأربعة، وبين السارية والسارية دربوز من رخام مؤلف في السواري، فدخل بنا القبب كلها وفي كل واحدة سرير للسلطان، وقال الترجمان قل له هذه قبة استراحته إذا خرج من الحمّام، وهذه المعدة لأكله، وهذه لصلاته، وهذه لجلوسه»[1].

والظاهر من خلال وصف الزياني لداخل القصر السّلطاني تركيز العثمانيين على استعراض الأبهة السّلطانية ومظاهر الفخامة العثمانية، وهو ما لم يتح لابن عثمان المكناسي. وعن بقية المراحل الأخرى يذكر الزياني أنه: « لما دخلنا لقبة الاستراحة فتح لنا باب دخلنا منه فوجدنا الحمّام في ناحية، والميضات في ناحية، وسقف الحمام والميضات من رخام، فيه جداول وترنحات، وأشكال على هيئات، لدخول الضوء عليها بلار مفروغ، على أطرافه الرصاص والقزدير، يدخل الضوء ولا يدخل المطر والثلج، فدخلنا الحمّام فوجدنا محل الجلوس «وطشوت» وأباريق فتوضأنا، وخرجنا لمحلنا الأول، فتنفلنا، ودخل الإمام، فأقام الصلاة المؤذن، ووقفنا الثلاثة في صف، ودخل المفاني خلفنا ملأوا القبة على سعتها ولما سلم الإمام خرجوا دفعة واحدة أظنهم نحو المائة كلهم مفاني، سود وبيض»[2].

وقبل أن يلتقي الزياني السلطان العثماني قدم «السلحدار» و «المفتي» الخلع السلطانية له وللوفد المرافق له، ثم تم إدخال الجميع على السلطان. وعن هذه اللحظة يقول الزياني:

«ولما واجهناه وقربنا منه وقفوا فاستعملة أنا التحية كعادتنا مع سلطاننا إذا وقفنا أمامه نقبل الأرض، وذلك يعد من سجود المنكر، فلما هويت الأرض أرادا ردي فأشار لهم بالكف

---

(1) نفسه. ص 124.

(2) نفسه

و الرجوع عني، ونبسم ووضع يده على فمه، ولما قمت من السجود تقدمت إليه وقبلت ركبته وهو متربع على سريره، وقبضت على يده اليمنى بكلتا يدي، فقبلتهما، وتأخرت فأشار لي بالجلوس فجلست وبصري إلى الأرض...»[1].

وعلى عكس ابن عثمان عند ملاقاته السلطان حيث لم يكن أي حديث بينهما، فإن الزياني أفصح عن الحديث الذي جرى بينه وبين السلطان والذي انحصر أساساً في انشغالات الباب العالي بالحرب ضد الروس. وهو ما عكسه الحوار الذي جرى بينهما: «قل له أني أحبه لأنه ابن رسول الله وأطلب منه الدعاء، ومن رعيته أن ينصرنا الله على هذا العدو الكافر الذي شغلنا عن ديننا، وأراد إطفاء نور الله، فقال لنا ذلك، فقلت له إن المسلمين كلهم في نصرتك وداعون لك، وإنك بحول الله مؤيد عليه منصور بعون الله وقوته ظافر به وبأهل ملته، فطب نفسا وقر عينا...»[2].

ويبدو أن اللقاء لم يدم طويلاً، فقد كان لقاء مجاملة وتشريف للسفير المغربي على ما أبداه من تضامن مع الدولة العثمانية في حربها ضد الروس.

ويذكر الزياني أنه بعد خروجه من عند السلطان قبل أهل القبة يده لأنه قبل يد السلطان. وقد توجه الزياني بعد ذلك مع الترجمان السلطاني والحاجب إلى بيت الصّدر الأعظم حيث يجتمع أهل الديوان وذلك من أجل إتمام إجراءات التشريفات: «وجلسنا وبعثوا لصاحب القوانين والدفاتر، محضر في أصحابه وتكلموا في أمر الملاقاة ووصفها لهم الترجمان فكتبوها في الدفتر، وقاموا لتقبيل أيدينا حيث قبلنا يد السلطان، وحصل لهم سرور عظيم بذلك»[3].

وبما أن الهدايا والإهداء جزء من العمل الدبلوماسي، وبالنظر إلى المهمة الناجحة لأبي القاسم الزياني، فقد انهالت عليه الهدايا السلطانية من كبار رجال الدولة تشريفاً وتقديراً للسفير المغربي خصوصاً وأن الباب العالي كان يأمل معونة ودعم المغرب في حربه الشرسة ضد الروس، وبالتالي فإن مهمّة الزياني لم تنته في البلاط العثماني وإنما كان يعول عليه للعب دور ما في البلاط المغربي لتحقيق الرغبة العثمانية، ولعل ذلك ما يمكن استنتاجه من إحدى الرسائل السّلطانية إلى حاكم المغرب سيدي محمد بن عبد الله تشيد بفضائل وأخلاقيات

(1) نفسه ص 125

(2) نفسه.

(3) نفسه. ص 126.

وقدرات السفير أبي القاسم الزياني: « أدى لنا رسالتك بأدب وانفصل عنا بأدب فمثله من يكون سفيراً بين الملوك»[1].

أما عن الهدايا فيبدو أنها كانت من النوع الرفيع حسب ما يصف الزياني:

«وبعد ساعة ورد علي «المهمندار» الذي هو الآغى ومعه صاحب «الكزلاراغاسي» بكيس فيه ألف محبوب من عند السلطان عبد الحميد، وحق فيه خاتم ذهب، وحق فيه ساعة ذهب بالاختيار، ودفع لي هدية «الكزلار شقة» من بركاضوا في محرمة، وبقجة من لباسه ثم ترزيم ومائة محبوب من عنده، وبطاقة بالتركي فيها الاعتذار من التقصير»[2].

وبعد عودة الزياني إلى المغرب ولقائه السلطان سيدي محمد بن عبد الله تتأكد لنا الآمال التي عقدها الباب العالي على الزياني بخصوص إقناع السّلطان بدعم المجهود الحربي العثماني ضد الروس، فمن خلال الحوار الذي دار بين السّفير المغربي وسيدي محمد بن عبد الله يتضح الدور الذي لعبه الزياني في إقناع السلطان بدعم السلطان عبد الحميد في الحرب: «ولما قدمنا على السلطان سيدي محمد رحمه الله تعالى وبلغه مكاتب السلطان عبد الحميد وهديته، سألني عن الأمر فقصصت عليه الخبر من أوله إلى آخره، وبما سمعت منهم وبما قلت لهم فاستحسن الجواب، وقال لابد لنا من إعانتهم على الجهاد، فاستشارنا رحمه الله في العدد فقلت مليونين فقال كثير، فقلت مليونين عندهم هي ستمائة ألف ريال وخمسين ألفاً من الدورو، لأن سكتهم ربعها فضة وثلاثة أرباعها نحاس، إذا سكت كان عددها مليونين وسماع المليونين تعلوا به همة سيدنا، قال رحمه الله «عافاك الله يصلحك»، وأمر بعدد الستمائة ألف ريال، سبائك من الذهب، جعلها في أربعة صناديق وختم عليها ووجهها لطاغية الإصبنيول يوجهها لطاغية الفرنسيين، وهو يبلغها ليد السلطان عبد الحميد بالاصطنبول فجاء الجواب في ستين يوماً، والباشدور لازال عنده، وقدم كاتباً آخر وجهه بعده»[3].

وفي الختام، فإن ما يمكن استنتاجه من كل ما سبق هو أن ما دونه كل من ابن عثمان المكناسي وأبي القاسم الزياني عن زيارتيهما السّفاريتين إلى الباب العالي يشكل مصدراً مغربياً

(1) أبو القاسم الزياني، **البستان الظريف في دولة أولاد مولاي الشريف**، تحقيق رشيد الزاوية، الرباط 1992. ص 458.

(2) الزياني، **الترجمانة**. ص 126.

(3) نفسه. ص 131.

أساسياً للتعرف إلى أحوال الدولة العثمانية مع نهاية القرن الثامن عشر، ومن خلال ذلك يمكننا تحديد ملامح الصّورة التي أنتجاها عن الهيئة الحاكمة لهذه السلطنة. فتاريخ آل عثمان مزيج بين الواقع والأسطورة، والسلطان شخص شبه مقدس يحكم إمبراطورية شاسعة محكمة التنظيم، وهو محاط بكل أنواع الفخامة والأبهة والتعظيم وهيبة مبالغ فيها.. أما الصدر الأعظم فهو الذي يباشر كل شيء في الدولة وهو الذي يشرف على الديوان ويساعده عدد كبير من الوزراء ورجال الدولة، سواء في الشؤون الداخلية أو الخارجية. أما المؤسسة العسكرية فهي آلة الحكم والحرب إذ على السلطان أن يحسب لها ألف حساب.

وفي مجال القضاء فإن «شيخ الإسلام» أو «المفتي» يتمتّع بمكانة عالية في الدولة، وله سلطات واسعة إذ يعتمد رأيه في كل شيء، فمكانته ليست رمزية وإنما علمية وسياسية. وفي مجال العلاقات الخارجية فإنه يبدو حسب ما مدنا به كل من ابن عثمان والزياني أن الدولة العلية كانت تحرص على الظهور بمظهر القوة والعظمة من خلال مراسيم استقبال السفراء ونظام التشريفات والبروتوكول الصارمين.

وتجدر الإشارة إلى أن السفيرين المغربيين كانت علامات الدهشة والانبهار بادية عليهما، فهما كانا يعتبران نفسيهما أمام قوة لا تقهر تحدثا عنها بكثير من الإعجاب، إلا أن كل ذلك لم يمنعهما ـ خصوصاً ابن عثمان ـ من توجيه عدة انتقادات إلى بعض المظاهر التي كانت تؤشر للفساد والظلم والاستبداد.

2 ـ الأحوال الاجتماعية

إن الملاحظة المنهجية الأولى التي يمكن إبداؤها حول ما قدّمه السفيران المغربيان ابن عثمان المكناسي وأبو القاسم الزياني حول المجتمع العثماني، مضمونه يتحدّد في ما شاهداه في العاصمة إسطنبول. بمعنى آخر إن المناطق الأخرى الحضرية والقروية في الأناضول كانت حاضرة بصفة باهتة فيما دوناه عن المجتمع العثماني. أما الملاحظة الثانية فبحكم المهمة السّفارية التي أوكلت إلى السفيرين المغربيين، فإنها فرضت عليهما الوجود بالعاصمة إسطنبول لإخراجها أو غيرها، كما أنهما لم يبذلا جهداً في التعرف ومشاهدة ما هو خارج العاصمة باستثناء ما جاء ذكره عند ابن عثمان للقرى التي مر عليها في طريقه إلى الحج. وبناء على ذلك فإن المشاهد الاجتماعية التي تتضمّنها رحلتاهما تنحصر داخل إسطنبول وبالتحديد النخبة السياسية والأرستقراطية التركية، بمعنى آخر إن كلاً من الزياني وابن عثمان لم يتغلغلا داخل المجتمع العثماني وبالتالي لم يعايشا بقية الشرائح الاجتماعية للتعرف إلى نمط عيشها

ومشاكلها إلى غير ذلك. وعلى هذا الأساس فإن الصورة التي أنتجها السفيران عن المجتمع العثماني هي صورة جزئية لا تعكس الواقعين المعيشي واليومي لكل المجتمع العثماني، أو كما نجده في تقارير ورحلات السفراء والرحالة الأوروبيين خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر.

إلا أنه وعلى الرغم من ذلك، فإن ما قدمه السفيران يظل ذا قيمة تاريخية كبرى على اعتبار أنهما شاهدا ما دوناه عن مجتمع الدولة العثمانية؛ بل ساهما في صنعه أيضاً. فضلاً عن ذلك فإن شهادتهما تتميز بالدقة في الملاحظة والوصف.

أ ـ الأمن والاستقرار: سبقت الإشارة إلى أن الجيش العثماني كان يشكل أداة الحكم والحرب، فلم تكن مهماته على الجبهات والحدود، وإنما كان يتحمّل مسؤولية الأمن والاستقرار الداخليين خصوصاً في عاصمة الخلافة: إسطنبول. ولقد لفت هذا الوضع انتباه ابن عثمان المكناسي، نظراً إلى كونه يفسر إلى حد ما الاستقرار والازدهار الاجتماعيين والاقتصاديين للعاصمة إسطنبول، على الرغم من تعدّدها الإثني والثقافي:

«ومما يدلك على ضخامة هذه الحاضرة أن حراسها المتفرقين في أسواقها وأزقتها ليلاً ونهاراً لئلا يتخاصم أحد مع أحد أو يظلمه أو يأخذ متاعه...»[1].

وتماشياً مع هذه الأهداف يذكر ابن عثمان بأن السّلطات العثمانية وضعت لذلك رجال أمن يصل عددهم إلى أربعين ألفاً يتحركون وفق نظام محكم: «... نصفهم يقوم بهذا الوظيف مدة والنصف الآخر مدة مفرقين في الأسواق والأزقة وفي كل وجه وناحية فلا يكاد الإنسان يغيب عنهم، فإذا أخلف الإنسان جماعة استقبل أخرى وعليهم قواد كل قائد مكلف بحصة منهم محدود له طرف من البلاد وله موضع يقعد به، بحيث إذا وقع في موضعه شيء فهو المؤاخذ به، ويطاف على الحراس المذكورين بكرة وعشية بطعامهم وشرابهم ولهم راتب زائد لما لابد لهم من ضرورياتهم»[2].

ونتيجةً لهذا الضبط الأمني، فإنه لم يفت ابن عثمان أن يشيد بالأمن والاستقرار اللذين تنعم بهما إسطنبول وسكانها: « ومن أجل هذا فلا تجد في هذه المدينة على كبرها وعظمها غوغا ولا جلبة أصوات، ومن أظهر شيئاً من ذلك يقبضونه ويؤدب. ولو لم يكن هذا العسكر

---

(1) ابن عثمان المكناسي، **الإحراز**. ص 56.

(2) نفسه.

مفرقاً على هذه الكيفية لأكل الناس بعضهم بعضاً لاسيما والبلاد مختلطة بجميع الأجناس»[1].

كما سجل ابن عثمان مدى ثقة تجار إسطنبول بالأمن الذي يسهر عليه العسكر: «فلو ترى أصحاب الدكاكين ينزلون من دكاكينهم وهي مشحونة بالسلع والأمتعة ولا يعلقونها ولا يضيع منها شيء...»[2].

والملاحظ فيما ذكره ابن عثمان أن الأمن والاستقرار بإسطنبول يرجع الفضل فيهما إلى الجهاز العسكري خصوصاً وأن العاصمة كانت تتميز بكبر حجمها واختلاف أجناسها، وهو ما يمكن أن يعرّضها لعدد كبير من المشاكل الاجتماعية والأمنية... الخ. إلا أن ابن عثمان لا يذكر إن كانت جميع المدن الأناضولية أو العثمانية تنعم بالأمن والاستقرار نفسيهما، غير أنه يفهم من كلام ابن عثمان أن الازدهار والرفاهية اللذين عرفتهما إسطنبول ناتجان من الأمن والاستقرار، وقد اعتبر ذلك ضرورياً بالنسبة إلى مدينة يصفها «بمحشر الأمم ومحط الرحال وبحر العمران وغاية القصاد»[3].

ب ـ العادات والتقاليد: على الرغم من قلة المشاهد الاجتماعية عند كل من ابن عثمان المكناسي والزياني، فإن الإشارات التي دوناها في رحلتيهما ذات دلالات اجتماعية وثقافية بالغة الأهميّة تساهم إلى حد بعيد في رسم ملامح الوضع الاجتماعي بإسطنبول.

في اللباس: لقد تحدث الزياني عن بعض أنواع اللباس العثماني الخاص بالرجال فقط وتحديداً ما تعلق بالنخبة الحاكمة، فقد ذكر أن الخواص والأعيان يتميزون عن غيرهم بارتداء أفخر أنواع اللباس مثل: الكرك والشال... أما ما دونهم فيتشكل من الفرجيات والقفاطين[4].

---

(1) نفسه.

(2) نفسه، إن الأمن والاستقرار غير كافيين لتفسير مسألة الرفاهية والازدهار بإسطنبول، فالرحالة الأوروبيون يتحدّثون عن أهمّية القضاء في هذا الجانب، بالإضافة إلى نظام العقوبات الصارم لكل مخالف للقوانين: الضرب بالعصي على القدمين أو المؤخّرة أو الطواف به في أزقة المدينة محملاً بالأثقال لكي يكون عبرة للآخرين... الخ انظر:

Jean Thévènot **Les relations d'un voyage fait au levant.** Paris 1664. Des Hayes de Cournemin, Voyages du levant fait par le commandement et du roy en l'anne 1621. Paris 1624.

انظر أطروحتنا السابقة الذكر:

L'image de l'empire ottoman à travers les recites de voyages français... OP. Cit. P P. 255 - 257

(3) نفسه. ص 30.

(4) الزياني، **الترجمانة**. ص 98.

ويحرص الأتراك على التطيب والتعطر، والرجال لا يتورّعون عن اقتناء الذهب من خواتم وساعات وغيرها، رغم موقف الشّرع الإسلامي منها[1].

ويظهر أن المنسوجات الحريرية كانت متوافرة بكثرة في الأسواق العثمانية. كما كانت رخيصة الثمن، مما جعل الزياني يشتري منها كمية كبيرة قصد تسويقها. والواقع أن البعد التجاري لدى الرحالة المغاربة وعلى الرغم من ضآلته يبقى حاضراً، كما نجده هنا عند الزياني ومن قبله العياشي وابن ناصر الدرعي وغيرهم.

وقد كان الأتراك يحرصون على أن يخرج ضيفهم مرتدياً لباسهم الخاص، ، فقد منع الزياني من الخروج بلباسه العربي مع ركب الحج، ولم يعلل ذلك، هل لاحتياطات أمنية أم لأصول الضيافة والإكرام عند الأتراك؟

في الطعام: كثيراً ما تحدث ابن عثمان والزياني عن سفرة الطعام التي كان الأتراك يقدمونها لضيوفهم، ولكنهما لم يفصّلا أو يحدّدا أصناف الطعام التي كانت تشتمل عليها المائدة التركية، وإنما اكتفيا بذكر تعودهم تقديم القهوة والفواكه الموسمية والحلوى، والأشربة الحلوة والفوانيد بعد الأكل[2]. كما أن ترديد الزياني لكلمة الطعام عند أي استقبال عثماني يكشف على أن الأكل كان من أهم مظاهر التكريم عند الأتراك العثمانيين.

وخلال تأهب الزياني للخروج مع الركب العثماني إلى الحج في زيارته الثانية للدولة العثمانية أبدى ملاحظة طريفة حول ما اعتاده الترك من رقيق الأطعمة الخشنة، كالكسكس، والسّمن والخليع... فضلاً عن ذلك أشار الزياني إلى أن الخيول عند الأتراك تساق إلى الأسواق وتذبح للأكل كالبقر والضأن والماعز، أما الإبل والبغال فلا وجود لها عندهم[3].

«... ولا يلتئم طبع العرب مع الترك في كل أمر، لأننا أهل الغرب أهل بادية وقسوة وجفوة، ولا نأكل ما يأكله الأتراك من الرقيق واللين، ولابد لنا من الكسكس واللحم وما تعودناه من الخشين، ولعل ما معنا من الكسكس والخليع والسمن يكفينا للطريق...».

ويضيف الزياني بأن الأتراك يحتفظون في كل بيت بمخزونات احتياطية يتم ادخارها

(1) الزياني، نفسه. ابن عثمان، **الإحراز**. صص 19 - 20.

(2) نفسه. صص 171 - 172.

(3) نفسه.

للاستهلاك التدريجي ويطلق عليها مصطلح «الآلـة»، وهي محفوظات غذائية أساسية، كالدقيق والزيت والسمن والعسل والشمع[1].

في التدين: أشار الزياني وابن عثمان في أكثر من موضع في «الترجمانة» والإحراز «بعض مظاهر التدين داخل المجتمع العثماني، الذي يحظى فيه شيخ الإسلام وبقية الهيئة الإسلامية بسلطات دينية واسعة إلى جانب السّلطان الذي يمثل خليفة المسلمين.

وقد أكد الزباني أن المذهب السنّي السائد عند الأتراك العثمانيين هو المذهب الفقهي الحنفي المفضّل عندهم في كتاب: «اختصار المواهب» في سفر، و«تأليف الدرر»، والمشروح في كتاب آخر يسمّى «الغرر على الدرر».

ولم تكن إسطنبول تمثل العاصمة السياسية للمسلمين فقط، بل كانت قوتهم المعنوية والحضارية والثقافية خصوصاً وأن دولتها هي راعية الحرمين الشّريفين.

ومن المظاهر الدينية الأخرى التي لاحظها الزياني: عناية الأتراك بالمساجد والجوامع والضرائح، وعنايتهم الكبيرة بالأشهر الثلاثة: (رجب ـ شعبان ـ رمضان) فخلالها تنار المساجد والمآذن والأسواق كل ليلة وتخرج الصّدقات...

وللأتراك عناية خاصة بالركب السنوي الذي يتوجه لأداء فريضة الحج حاملاً «الأمانة» إلى الكعبة المشرّفة بقيادة أمين الصرة، ويحضر هذا الموكب العظيم الصّدر الأعظم والوزراء والأمراء ورجال الدولة والأعيان وأهل المدينة[2].

ويحرص الأتراك على إحياء الأعياد الدينية بهالة من الإجلال والتعظيم، ، وخصوصاً عيدي الفطر والأضحى ومناسبة المولد النبوي، حيث تقام الحفلات وتوزّع الهدايا كما تنظم مراسيم الاستقبالات السلطانية للضيوف والسّفراء.

وقد لاحظ الزياني حرصهم أيضاً على أداء الصلوات في المساجد والجوامع والقصور، وسجل بأن السلطان عبد الحميد كان يؤدّي الصلاة في قبته الخاصة مع القائمين على خدمته[3].

أما السفير ابن عثمان فلم يفته الانتباه إلى ظاهرة تدين المجتمع العثماني سواء من خلال

(1) نفسه. ص 174.

(2) نفسه. ص 124.

(3) ابن عثمان، الإحراز. ص 97.

الحرص على أداء الشّعائر الدينية أو من خلال المناسبات الدينية كالأعياد، وقد حضر ابن عثمان بعضاً منها، فهو يقول إن «لأهل هذه المدينة اعتناء كبير برجب وشعبان فيعظمونهما تعظيماً كبيراً ويتصدّقون على الفقراء والمساكين وتسرج منارات المدينة كلها والمساجد ويحتفل الناس بذلك احتفالاً كبيراً وكذلك ليلة السابع والعشرين منه»[1].

فقد حضر ابن عثمان بإسطنبول الاحتفالات الرسمية التي تقام بمناسبة المولد النبوي، وعمل على نقل ذلك في رحلته بكثير من الدقة والموضوعية. وتبدأ هذه الاحتفالات حسب ابن عثمان بإيقاد منارات المساجد وتزيينها. إلا أن الاحتفال الرسمي كان يتم في مسجد السّلطان أحمد ويحضره السلطان وكبار رجال الدولة مع احترام التراتبية المعهودة في البروتوكول العثماني: «وفي صبيحة يوم الأربعاء الثالث عشر من ربيع النبوي اجتمع الناس بمسجد السّلطان أحمد، وتوجهنا في جملة الناس مغسلين وصلينا به الصبح، ثم جعل فراش ملاصق للمحراب عن يمينه وشماله، لكن الفراش الذي بباب المحراب أعلى جرماً، ثم أتت فقهاء البلد وعلماؤها وأخذوا مجالسهم»[2].

ويشير ابن عثمان أنه جرت العادة في هذه المناسبات أن يوجه الصّدر الأعظم الدعوات إلى الفقهاء والعلماء ورجال الدولة والأمراء، أما داخل المسجد فكل واحد يأخذ المكان المخصص له: «ثم أتى صهر السلطان على ابنة أخيه فقعد على الفراش، ثم أتى شيخ الإسلام فقعد أمام المحراب في المرتبة العليا بعد أن قام له جميع الناس، ثم أتى الوزير الأعظم فقام له شيخ الإسلام وجميع الناس فقعد حذاء شيخ الإسلام في المرتبة العليا، وقعد جميع أرباب الدولة وأعيانها على مراتبهم عن يمين الوزير وشيخ الإسلام، والقضاة الكبار عن يساره وبقية الفقهاء أمامه. وبعد ذلك أتى السلطان فقعد بموضع معين له عال وبه يصلي الجمعة يصعد إليه من خارج المسجد، فيشرف على المحراب وبه شباك محيط به بحيث يرى الناس هو وقبيله من حيث لا يرونهم وفتح منه طاق ثم أغلق إشارة للسلام على الحاضرين، فقام جميع من في المسجد إجلالاً له...»[3].

ويعكس إقامة العثمانيين احتفالاً رسمياً بمناسبة المولد النبوي بحضور السلطان وكبار رجال الدولة... مدى تدين العثمانيين واحترامهم وتقديسهم للإسلام ونبي الإسلام. ويحتفل

---

(1) نفسه. ص 60.

(2) نفسه.

(3) نفسه. ص 61.

العثمانيون بهذه المناسبة من خلال برنامج خاص يبدأ بقراءة مدائح نبوية، يقول ابن عثمان: «ثم صعد رجل على كرسي وأخذ في مديح المصطفى صلى الله عليه وسلم بلغة الترك، ثم نزل فخلع عليه خلعة ودفع له كيس، ثم صعد ذلك الكرسي رجل آخر فقرأ مثل الأول ثم نزل فخلعت عليه خلعة ودفع له كيس، ثم صعد آخر ففعل وفعل معه مثل ما تقدم. ثم تناوب ثلاثة رجال آخرون كرسياً آخر لعلهم أصغر مرتبة ممن تقدموا ففعلوا مثل الأولين وأعطوا من الخلع والأكياس مثل ذلك»[1].

ويحرص العثمانيون خلال هذا الاحتفال على الطواف بالبخور والطيب بدءاً بوضعه أمام الوزير وشيخ الإسلام قبل الطواف بهما في المسجد. فضلاً عن ذلك توضع موائد خاصة بأنواع الحلوى والأشربة أمام الوزير وأكابر الدولة والأعيان. كما يتم تفريق تمر المدينة المنورة على الحاضرين، ويشير ابن عثمان إلى أنه خلال هذا الاحتفال يستقبل السلطان أمير ركب الحج القادم من الحجاز، بغية الاستطلاع على أحوال الحج والطريق... الخ.

ويختم ابن عثمان وصفه الاحتفال بالمولد النبوي في العاصمة إسطنبول، بالتعليق على سلوك جماعي يختم به الأتراك العثمانيون الاحتفال، ويتمثل في تكسير الأواني.. إلا أن ابن عثمان لا يقدّم أي تفسير لذلك. ونعتقد أن ابن عثمان ينفرد بهذه الرواية فلم نعثر على ما يؤكدها أو ينفيها سواء عند الزياني المعاصر له أو عند الرحالة الأوروبيّين الذين زاروا الدولة العثمانية خلال الفترة نفسها. إلا أننا لا نستبعد أن يكون هذا السّلوك مرتبطاً ربما بتداعيات عدم احترام أحد أعضاء الوفد المرافق لابن عثمان للبروتوكول العثماني خصوصاً وأن السفير المغربي يورد هذه الظاهرة الجماعية في مناسبة رسمية مقرناً إياها بسلوك آخر يشير إليه ابن عثمان من خلال قوله: « وبعد أن فرغ الناس وتطيبوا وأكلوا وشربوا وطربوا كسروا الأواني جميعاً بعد أن أراقوا من دمها نجيعاً، لكن استنكرت عليهم تكسير الأواني وعدم التفاتهم إلى ضيوفهم فإنهم لم يدعوهم إلى شيء مما تناولوه ولا بعثوا به إليهم مع رؤيتهم إياهم وحضورهم معهم في مسجد واحد، وإنما كانوا يكرمون أنفسهم جبر الله حالنا وحالهم وجعل في ما يرتضيه قصدهم وأمالهم»[2].

في حفلات الزفاف: أتيحت لابن عثمان فرصة حضور حفلة زفاف أميرة عثمانية بإسطنبول، وعلى الرغم من أن الاحتفال يعكس عادات وتقاليد اجتماعية لفئة من البيت

---

(1) نفسه. ص 62.

(2) نفسه. ص 58.

السلطاني إلا أنها تسمح إلى حد ما بالتعرف عن قرب إلى عادات وتقاليد الأتراك في مناسبات الأفراح كالزواج، على أنه لابد من الإشارة إلى أن تعامل السّفير المغربي مع هذه المناسبة كان فيه نوع من البروتوكول على اعتبار أنه سفير يحضر مناسبة رسمية تتعلق بزفاف أميرة وهو ما يفرض عليه التعامل وفق ما تقتضيه الطقوس والمراسيم العثمانية. ولعل حرص الباب العالي على إبراز مظاهر الفخامة والأبهة ـ ولو في مناسبة زفاف ـ تأكيد على حضور الدولة في كل شيء مما يحيطها بكثير من الاحترام والتقدير والمهابة خصوصاً إذا كان الحاضرون من خارج الدولة العثمانية.

وعن مظاهر الاحتفال بزفاف الأميرة العثمانية يشير ابن عثمان إلى أن المناسبة كانت يوماً مشهوداً في إسطنبول، ذلك أن الاحتفال شمل المدينة بأسرها وبحضور كبار رجال الدولة ومختلف الفئات الاجتماعية: « ومن ضخامة هذه المملكة أن السلطان أيده الله زوج ابنة أخيه السلطان مصطفى رحمه الله من أحد كبراء دولته وحضرنا هناك يوم زفافها فاجتمع الناس على طبقاتهم ووجوه الدولة على مراتبهم بباب السّلطان وكان يوماً مشهوداً، وأنشأ الناس في الشوارع المتسعة والأسواق مراتب ومقاعد من الخشب عن يمين المار وشماله بقصد أن يقعد الناس عليها لرؤية زفاف ابنة السلطان. فامتلأت تلك المقاعد كلها على طبقاتها بكراء معتبر...»[1]. ويؤكد حديث ابن عثمان على أن الاحتفالات العثمانية كان لها بعد اجتماعي، من خلال مشاركة أهالي المدينة بشكل تلقائي في هذه المناسبة: «... وامتلأت حتى الدكاكين والحوانيت والأسطحة من باب دار السلطان إلى دار الزوج فكان الناس يتسابقون لكراء المواضع في تلك المقاعد حتى امتلأت وامتلأ الفضاء».

ولم يفت ابن عثمان أن يتتبع الاستعراض المخصّص لهذا الاحتفال ليس لجماليته فقط وإنما لما يحمله من دلالات تؤكد على حضور الدولة وقوتها ونظامها وتراتبيتها: « ولما قرب الزوال خرجت أولاً من باب دار السلطان الخيل راكبة عليها فرسانها متتابعين على أربعة صفوف، وبعد أن نفذت الخيل تبعهم العسكر الرجالة أفواجاً أفواجاً على مراتبهم وطبقاتهم واختلاف هيئاتهم، ثم تلاهم المعلمون وأهل الصنائع والحرف في هيئة عجيبة وأهل كل صنعة حاملون معهم آلات حرفتهم ليميزوا بها، وقد اتخذوها من الفضة والذهب كل معلم يجعل آلته حزامه، وإنما اتخذوها من النقد ليشهدوا بها المشاهد مثل هذا اليوم بقصد الزينة لأن هذا الأمر مقرر لديهم مشهور ومعلوم ومذكور، ثم تلاهم أعيان الدولة على الانفراد كل

(1) نفسه. ص 59 - 60.

واحد في موكب عظيم من خدمته وأتباعه وحفدته وأشياعه، الأول فالأول على الترتيب، ثم أتى في آخر القوم الوزير الأعظم وشيخ الإسلام في موكب عظيم من الرجالة حافين بهم»[1].

ويلاحظ ابن عثمان أن خروج هذه الأفواج يرافقها في مؤخّرتها «أهل الطبول والمزامير وما شاكل ذلك راكبين على خيولهم» حيث يرافقون العروس إلى بيتها الجديد.

وما دامت العروس من داخل البيت السلطاني فإن جهازها والهدايا التي قدمت لها لابد وأن تعكس المستوى الاجتماعي الذي تنتمي إليه، وفي هذا الصدد يذكر ابن عثمان: «أقفاص من الذهب مملوءة يواقيت وأحجاراً نفيسة». وما يزيد على السبعين كدشاً حاملة للجواري هدية من السلطان لخدمة الأميرة في بيتها. بالإضافة إلى ذلك يزيد ابن عثمان: «وقد أخبرت بأنهم قدروا أواني الفضة التي أعطى السلطان ابنة أخيه من جملة جهازها بسبعة وثلاثين قنطاراً بالوزن المغربي الآن، ومن الحسك الذهبية خمسون وأما الفرش والستور والبسط وغير ذلك...»[2].

وتسمح المعطيات التي يقدّمها ابن عثمان عن زفاف الأميرة العثمانية بالتعرف إلى جانب مهم من الأوضاع الاجتماعية في العاصمة إسطنبول، خصوصاً ما تعلق بالفئة الغنية منها من خلال لباسها ومظاهر الفخامة والأبهة، بالإضافة إلى نوعية الهدايا التي رافقت الأميرة، وهو ما يؤشر إلى وضع اقتصادي واجتماعي مزدهر. ويتأكد ذلك أكثر مع ما ذكره ابن عثمان من خلال حديثه عن العبيد المرافقين للأميرة:

«... وبإثر ذلك عبد الدار راكباً على فرسه حاملاً للمصحف الكريم بقصد التبرك يقدمه أمام العروس وبعده الكدش الذي فيه العروس مرصع بالذهب في غاية الزينة تجذبه ستة من الخيل أمامه إثنان من عبيد الدار، أحدهما حامل خرجاً أمامه على فرسه مملوءة دنانير ينثرها على من يمر به يميناً وشمالاً، وخلف الكدش إثنان من عبيد الدار أيضاً»[3].

ويبدو من خلال مراسيم الاحتفال كما وصفها ابن عثمان قيم التمدن والحضارة لدى المجتمع العثماني ساهم فيها المستوى الاقتصادي لفئة معينة من ساكنة المدينة والرفاهية التي كانت تعمهم وتسمح بتنظيم حفلة زفاف من ذلك المستوى بنظام ودقة واحترام للتقاليد والأعراف الاجتماعيتين.

---

(1) نفسه.

(2) نفسه.

(3) الزياني، **الترجمانة**. ص 98.

في المعاملات والضيافة: إن المقصود بالمعاملات والضيافة طرق إكرام الضّيوف الوافدين على الدولة العثمانية من حيث كونها تعكس قيماً اجتماعية تؤمن بها الدولة وتحرص على تطبيقها بدقة. ويستنتج من التفاصيل التي يقدمها كل من ابن عثمان المكناسي وأبي القاسم الزياني في «الإحراز» و«الترجمانة» أن معاملة الأتراك العثمانيين لضيوفهم الوافدين رسمياً إلى دولتهم تختلف باختلاف نوعية الضيوف وما يتمتّعون به من لباقة واتزان.

وهذا ما يمكن أن نستشفه من خلال روايتي ابن عثمان المكناسي، وأبي القاسم الزياني. فالوافدون الذين لا يقدّمون هدايا لحكام الدولة وأعيانها أو الذين لا يبدون احتراماً كافياً لتقاليدهم وقوانينهم السائدة، فغالباً ما يلاقون الإهمال والتهميش. وهذا ما حدث مع البعثة التي أوفدها السلطان سيدي محمد بن عبد الله بقيادة ابن عثمان المكناسي، وهو الحدث الذي عبر عنه الزياني بقوله: «وقدم علينا أصحاب الطلبة ابن عثمان ولو زريق ومولاي عبد المالك وابن يحيى. وجدناهم لا زالوا بالاصطنبول، ووجدوا الركب الإصطانبولي سافر. وأقاموا إلى العام القابل، فأخبرونا بما هم عليه من التباين مع أهل الدولة والمنافرة بسبب أنهم لم يعطوهم هدية، ولا عرجوا عليهم بما هو قانون في دولتهم، فأهملوهم ولم يعتنوا بهم، إلا ما هو معلوم من النفقة للواردين على الدولة»[1].

ويفصّل الزياني الأسباب التي دفعت حكام الدولة العثمانية إلى التقصير في الاعتناء بهذا الوفد فيقول: «... وقد خبرني ذات ليلة «خير الدين أفندي» (خليفة الوزير) عن ملاقاة مولاي عبد المالك ورفقائه ابن عثمان ولوزريق وابن يحيى، لما حضروا يوم الديوان وأجلسهم الوزير معه في محله إلى أن يفرغ من أمور الدولة والمال ويقدّمهم للسلطان، ولما كان يأتي صاحب الورقة للوزير يقوم هو ومن معه تعظيماً لأمر السلطان، قام عبد المالك المرة الأولى والثانية. وقال لهم ما هذا القيام كل ساعة، فجلس هو ولم يقم، والسلطان ينظر، فلما أساء الأدب بعدم القيام، تغير الوزير وأهل الدولة، وذلك بسبب إهمالهم له وإعراض الوزير وأهل الدولة عنه، ولم يباشروه مباشرة أمثاله وقصروا لما يجب له عليهم مراعاة منصبه»[2].

أما السفير ابن عثمان فيتحدّث عن هذه الحادثة خلال مناسبة الاحتفال بالمولد النبوي: « أتى السلطان فقعد بموضع معين له عال وبه يصلي الجمعة يصعد إليه من خارج المسجد، فيشرف على المحراب وبه شباك محيط به بحيث يرى الناس هو وقبيله من حيث لا يرونهم،

(1) نفسه.

(2) ابن عثمان، **الإحراز**. ص 60.

وفتح منه طاق ثم أغلق إشارة للسّلام على الحاضرين، فقام جميع من في المسجد إجلالاً له سوى رجل من رفقائنا لم يقم من قلة أدبه فكدر الناس وعكر عليهم وحصل له مقت»[1].

ومهما يكن الاختلاف بين رواية ابن عثمان والزياني، فإن المؤكد أن الحادث كانت له تداعيات على طرق معاملة الوفد والضيافة أشار إليها ابن عثمان من خلال قوله: «إلحاحه على عدم التفات رجال الدولة إليهم بعد ذلك»[2].

مقابل ذلك أوضح الزياني أن الترك يبالغون في الحفاوة وتكريم الضيوف الذين يتقيدون بالسّلوك المتعارف عليه ببلادهم وخصوصاً أولئك المحملين بالهدايا الفاخرة لكبار رجال الدولة. ويمكن حصر مظاهر الاستقبال حسب نوع الضيافة وظروفها. فالضيافة العادية عندهم تدوم في الغالب ثلاثة أيام، تقدّم فيها أصناف الأطعمة والأشربة والحلويات فضلاً عن الحمام الذي كان الأتراك يعتبرونه من تمام أصول الضيافة الكاملة عندهم، بالإضافة إلى الطيب والعطور والبخور[3].

وعن أول ضيافة حظي بها بإسطنبول يقول الزياني: «وأخبر الوالي، فوجه خليفته يطلبونني في النزول عندهم. والاستراحة إلى أن يطيب الهواء وحتم علي. فما وسعني إلا إجابته، ونزلت من المركب. وتقدمنا لدار الوالي، فخرج لملاقاتنا ومعي ترجمان تركي جاء معي من الصويرة، ففرح بنا وأظهر السّرور والبشاشة لمقدمنا، وأدخلنا مجلسه فوجدنا إسماعيل أفندي هناك فقام ومن معه للسلام علينا... وحضر الطعام فأكلنا وشربنا وبتنا عنده في إكرام وإنعام ومن الغد دخلنا حمّامه واجتمع علينا أعيان البلد بالفواكه والفوانيد والحلاوات ثلاثة أيام»[4].

وقد لاحظ الزياني أن الأتراك لا يخصّون ضيوف الدولة الرسميين باستقبال حافل فحسب؛ بل تقدم لهم الملابس الفاخرة، وتقام على شرفهم السّهرات الموسيقية عن طريق إحضار أهل السّماع. كما تخصّص لهؤلاء الضيوف الدور الفاخرة، والخيول المطهمة، وفي

---

(1) نفسه. ص 61.

(2) الزياني، **الترجمانة**. ص 97. لقد ترك الرحالة الفرنسيون خلال القرنين السابع عشر الثامن عشر أوصافاً دقيقة للحمّامات التركية تعكس الإعجاب والاندهاش من الاهتمام بالنظافة عند الأتراك. انظر أطروحتنا:

L'image de l'empire Ottoman à travers les recits de voyages français au XVII^{e} - XVIII^{e} siècles. OP. Cit. P P. 157 - 161.

(3) نفسه.

(4) نفسه. ص 98.

يوم الاستقبال الرسمي تصاحبهم «الجوخادارية» على هيئة أعيان الدولة إلى دار الوزارة، ويتم استقبالهم من طرف مجلس خاص يسمونه «المجلس التشريفتشي» الذي يجالس الضيوف حول سفرة الطعام[1].

وتقدم للسفراء المحملين بالهدايا للسلطان ورجاله مكافأة خاصة من كل واحد من المهدى إليهم، يسميها الترك بـ: «مكافأة ـ الهدية» أو «حق الحمام»، يقول الزياني في هذا الشأن: «. . . ولما بلغ خبرنا للوزير، عينوا الدار لنزولنا، ووجه الخيل لركوبنا، وركوب أصحابنا «والجوخادارية» الذين يتوجهون معنا. ووجهوا الكراريط لحمل حوائجنا وضرورياتنا إلى أن بلغنا الدار. . . وأقام معنا الآغا، وهو المكلف بنزول الباشادورات، وبالصائر عليهم ثلاثة أيام، إلى أن اطلعنا على الأحوال وعرفنا بقوانين الدولة ...

وبعد سبعة أيام وجه لنا الوزير الخيل «والجوخادارية» فركبنا وتوجهنا لملاقاته بدار الوزارة العظمى. فقام لملاقاتنا وعانقنا. وبالغ في التكريم والتعظيم... وخلع علينا الكرك والشال «ولأصحابنا الفرجيات والقفاطين...»[2].

ومن تقاليد الضيافة العثمانية ما ذكر الزياني بقيام أعيان الدولة باستضافة الضيوف كل واحد منهم يوماً واحداً، ويحترم تقاليد التراتب السلطوي: « ومن الغد وجهنا الهدية للوزير وأهل دولته، كل واحد منهم بهديته على قدر منصبه، ولما فرغنا من أمر الهدية، كل واحد من الوزير وأهل دولته يوجه لنا ليلة للضيافة ببيته، ومن الغد يتوجه بنا للنزهة في بستانه ونعود لبيتنا. ومن الغد يوجه لنا مكافأة الهدية كل على قدر منصبه وبعد الثاني والثالث تمام جميعهم...»[3].

وقد بالغ الزياني في وصف مظاهر الحفاوة والتكريم التي حظي بها في البلاط العثماني، وبالمعاملة المتميزة التي عومل بها خصوصاً وأن العثمانيين كان لهم غرض محدد من كل تلك المبالغة في الضيافة. فقد أورد الزياني أن سبب التعجيل بملاقاة السلطان عبد الحميد الأول يكمن في مصلحة دولتهم التي كانت بحاجة إلى الدعم والمساعدة المغربية في حرب الباب العالي ضد الروس. وقد انتهى الاستقبال السلطاني، بتقديم هدايا إلى السفير المغربي يصفها الزياني»[4].

(1) نفسه.
(2) نفسه. ص 99.
(3) نفسه. ص 126.
(4) نفسه. ص 99.

ومن العادات المألوفة عند الترك، أن يطلب المضيف من ضيوفه دعاء الخير تبركاً به، بل إن السلطان عبد الحميد الأول نفسه طلب من الزياني الدعاء الصالح لولديه.

والملاحظ أيضاً أن ضيوف الدولة يتوجه بهم إلى زيارة بعض المنشآت ودور الصناعة المهمة بالعاصمة إسطنبول. فقد كان الآغا يرافق الزياني كل يوم لزيارة محل صناعي معين حيث يستقبله الأمين والخدام ببالغ التعظيم، ويطلعونه على صناعاتهم[1].

وخلال كل تلك الزيارات كانوا يحضرون موائد الطعام والفوانيد والمرقدات والأشربة المختلفة، فإذا حان وقت الانصراف أرفقوه بأحد الخدام يحمل هدية معينة من عملهم. وفي إطار هذه الحفاوة توجه الزياني في ركب رسمي لزيارة ضريح الصّحابي أبي أيوب الأنصاري بمدينة «أيوب سلطان». وذلك للتبرك به وبتربته. وهناك استقبله قائد البلدة وأعيانها واستضافوهم بدار الحاكم، حيث بالغوا في إكرامهم[2].

وإذا كان الزياني قد لاقى ترحيباً فائقاً من رجال الدولة العثمانية خلال سفارته الرسمية إليها، فإنه وجد منهم ترحيباً لا يقل حرارة وأهمّية، عندما عاد إلى بلادهم في رحلته الثانية، رغم أنه لم يكن موفداً رسمياً إليهم خلال هذه الرحلة يقول الزياني: «ولما ركبنا البحر للإصطانبول واستقرت بنا الدار عند صاحبنا الآغا على المهمندار... أكرمنا أكرمه الله غاية الإكرام وزاد على ما عهدناه منه من التبجيل والإعظام. ومن كمال مروءته لم يسأل عن سبب القدوم ولا عرج على ما يؤذن بالمال...»[3].

وفي الأخير نعتقد أنه مهما كانت معاملة الزياني من طرف الباب العالي تدخل في إطار مراسيم التشريفات كما تقتضيه البروتوكولات الدبلوماسية، إلا أن ذلك يعكس إلى حد ما القيم الاجتماعية العثمانية الخاصة بإكرام الضيوف القادمين إلى الدولة العلية. ونعتقد أن ظاهرة إكرام الضيوف بشكل عام عادة شرقية كان للأتراك نصيبهم منها.

وعلى الرغم من ذلك فإن ما يؤسف له أن ما قدّمه سواء ابن عثمان المكناسي أو أبو قاسم الزياني انحصر بأعيان الدولة فقط ولم يلامس الواقع الاجتماعي اليومي داخل إسطنبول، خصوصاً وأنها كانت مدينة متعدّدة الأعراق والإثنيات وهو ما يسمح بتعدّد العادات والتقاليد الاجتماعية. كما أن الرحلتين معاً تغيب فيهما العديد من المواضيع الاجتماعية التي تسمح أكثر

(1) نفسه. ص 100.

(2) نفسه. ص 167.

(3) ابن عثمان المكناسي، **الإحراز**. ص 94.

بتحديد الأوضاع الاجتماعية بالعاصمة إسطنبول: مثل موضوع المرأة والعلاقات بين الجنسين، والمعاملات اليومية، والعامة والمهمشين... الخ. ونعتقد أن هذا ما تفنن فيه الرحالة الأوروبيون بشكل خاص.

3 ـ الأحوال الاقتصادية

إن الملاحظة الأولى التي يمكن إبداؤها حول هذا الموضوع تتعلق بقلة المعلومات التي تقدمها رحلة ابن عثمان المكناسي. أما أبو القاسم الزياني فلم يول هذا الموضوع أي اهتمام، ولذلك فقد جاءت رحلته خالية من أي إشارات إلى الأحوال الاقتصادية للعاصمة إسطنبول. وبالتالي فقد كان لزاماً علينا الاعتماد كلياً على ما جاء به ابن عثمان المكناسي في رحلته «الاحراز ». إلا أنه يحق لنا أن نتساءل عن أسباب قلة الاهتمام بموضوع ذي أهمّية بالغة بالنسبة إلى الدولة العثمانية عند ابن عثمان المكناسي وغيابه كلياً عند أبي القاسم الزياني؟ إن التفسير الذي يمكن أن يكون إلى حد ما مقنعاً ذا طبيعة سياسية ثقافية: فكل من ابن عثمان المكناسي وأبي القاسم الزياني كان وجودهما بالشرق العثماني وتحديداً إسطنبول لأهداف دبلوماسية، بمعنى مهمّتين سفاريتين وهو ما يتطلب منهما التركيز أكثر على أهداف السفارة أكثر من أي موضوع آخر، فالشرق الذي زاراه وإن كانت له قيم دينية ثقافية فإنه بالنسبة إليهما له قيمة سياسية ويتعلق الأمر بوجودهما في عاصمة أكبر دولة إسلامية خلال التاريخ الحديث، وبالتالي لم يكن الاقتصاد وما يرتبط به من إنتاج وعلاقات تجارية. . . الخ ليحتل المكانة التي من المفروض أن يحتلها، بمعنى آخر إنه بالنسبة إليهما الشّرق الذي لم تكن له قيمة مادية اقتصادية، ذلك أن الحس التجاري لم يكن حاضراً عندهما. وينطبق هذا الحكم أكثر على أبي القاسم الزياني. أما المعطيات التي توفّرها رحلة ابن عثمان فإنها تسمح إلى حد ما بتكوين صورة عن الحركة الاقتصادية في العاصمة إسطنبول أواخر القرن الثامن عشر.

الأسواق: إن مدينة كحجم العاصمة إسطنبول لا يمكن إلا أن تتوفر على أسواق كثيرة، ولعل هذه كانت أولى ملاحظات السفير المغربي أثناء تجواله بعاصمة الخلافة:

«الأسواق التي تعمر في سائر البلاد يوم الجمعة مثل الخميس مثلاً أو الأحد عامرة فيها على سائر الأيام كل يوم في ناحية من نواحيها»[1]. وحسب ابن عثمان دائماً فإن الأسواق تقام في ساحات المساجد حيث تعرف حركة تجارية كبيرة لا تقتصر على سكان المدينة فقط وإنما ضواحيها أيضاً.

(1) نفسه. ص 27.

أما عن نوعية التجارة في أسواق إسطنبول، فإن ابن عثمان يتحدّث عن تجارة مزدهرة تشمل أثواب الحرير والملف والذهب والأحجار الكريمة والفضة بالإضافة إلى السلاح: «وأما أسواق ثياب الحرير والملف والفضة والذهب والأحجار والسلاح فشيء لا يكيف»[1].

يستنتج من كلام ابن عثمان أن العاصمة إسطنبول كانت تشهد رواجاً اقتصادياً من النوع الرفيع بالنظر إلى المنتوجات المتاجر بها، وبالتالي فإن مستوى العيش كان جد مرتفع يتناسب والفئات الاجتماعية التي يسكنها خصوصاً كبراء الدولة والأعيان، فضلاً عن ذلك تعرف تعدد الأعراق والإثنيات وقبلة للتجار والدبلوماسيين وغيرهم.

وإذا ما تتبعنا ما يفيدنا به ابن عثمان نستشف من خلاله أن الأسواق كانت عبارة عن فضاءات شاسعة تستطيع أن تضم أعداداً هائلة من الزوار.«أما السوق الذي يسمى بالمغرب بالقيصارية إذا افترق الإنسان عن صاحبه فلا يمكن أن يجده إلا أن يتلاقى به على غير ميعاد لكبره وكثرة انعطافاته والازدحام وآفاته»[2].

وللإشارة فإن ابن عثمان لم يتوقف عند الحركة التجارية بإسطنبول فقط وإنما ذهب أبعد من ذلك إذ حاول أن يفهم ويفسّر أسباب الرواج التجاري وازدهاره.

فقد وضع العثمانيون أنظمة خاصة بالأسواق تعكس إلى حد ما تفوّقهم الحضاري في هذا المجال، يقول ابن عثمان: «ومن حضارة هذه المدينة وحسن ترتيبها أن سوق كل نوع من السّلع والحرف منعزل عن غيره ولا يتعاطى أهله إلا لتلك الحرفة، حتى أن ما ينقى به صمغ الأذن له سوق معلوم لا يصنع أصحابه إلا ذلك وليقس على ذلك وحتى الحشرات لها سوق معلوم يتوقف عليها أهل الطب»[3].

إن الصورة التي يقدّمها ابن عثمان المكناسي عن الازدهار التجاري بالعاصمة إسطنبول تعكس افتتان السفير المغربي بهذه المدينة وأسواقها إلى مدى يفوق الخيال: «... ما رأيت ما يؤدي وصفها ومعناها وما اشتمل عليه أقصاها وأدناها إلا ما أجابني به بعض أحبار النصارى الذين بها مستوطنون وبحضرتها من القديم قاطنون، حيث قلت له ما أعظم هذه المدينة فقال

(1) نفسه. ص 33.
(2) نفسه. ص 34.
(3) نفسه. ص 30.

لا يقال إنها مدينة، هذه الدنيا، والحق قال، إنما هي الدنيا حقيقة، ففيها من الأمور الدنيوية ما تشتهيه الأنفس وتلذ الأعين، فلا يمكن أن نسأل عن شيء غريب إلا تجد منه سوقاً»[1].

الموانئ: من المؤكد أن الموانئ التي كانت تتوفر عليها إسطنبول ساهمت إلى حدّ كبير في الرواج التجاري، وهذا ما يؤكده ابن عثمان من خلال حديثه عن الحركة التجارية والبحرية في موانئ إسطنبول: « فإن التفتت إلى من دخل إليها أو خرج فحدث ولا حرج، فالسفن ترد عليها كأنها القوافل جالبة لمتاع الدنيا حوامل»[2]. ويعكس حديث السفير المغربي قوة وحجم النشاط التجاري بموانئ إسطنبول، وهو ما كان يساهم إلى حدّ بعيد في ازدهار المدينة ومستوى عيش سكانها: «ولو ترى مرساها وكثرة من يغشاها وما بها من ازدحام الوارد والعمارة لعلمت مقدار هذه الإمارة»[3].

لقد شكلت موانئ العاصمة إسطنبول مراكز استقبال للسّفن التجارية القادمة من بقية موانئ الدولة العثمانية أو من أوروبا، مما كان له انعكاس كبير على المجتمع الإسطنبولي وتزايد طلباته على مواد استهلاكية كثيرة خصوصاً القادمة من أوروبا مع أواخر القرن الثامن عشر حيث أن التجارة الدولية الأوروبية استطاعت أن تحول العديد من مراكز الشّرق إلى مراكز استهلاكية ضخمة بما في ذلك العاصمة العثمانية إسطنبول مقر السلطان وأعيان وأغنياء الدولة. فضلا عن ذلك شكلت بامتياز مركز المبيعات الفرنسية، خصوصاً وأنها كانت تضم جالية فرنسية كبيرة منذ القرن السابع عشر تدعمها السّفارة والامتيازات التي كان يستفيد منها الفرنسيون[4].

واعتماداً على ابن عثمان فإن أسواق إسطنبول كان يعرض فيها عدد كبير من المنتوجات «بها من الخيرات تفصيلاً فشيء لا تفي به عبارة »، أشار السفير المغربي إلى البعض منها كالحرير والملف والفواكه الصيفية والخريفية كالدلاح والبطيخ، والتفاح والإجاص والعنب...الخ. وإنه بالنظر إلى شساعة الدولة العثمانية فإنها كانت تتوفر على موارد غذائية متنوّعة لا شك أن نصيباً كبيراً منها كان يوجه إلى العاصمة إسطنبول. ولعل هذا ما يستفاد من حديث ابن عثمان عن الفواكه المتوافرة «السنة كلها حتى تظهر الفاكهة الجديدة»[5]. وما من

(1) نفسه. ص 33.

(2) نفسه. ص 32.

(3) P Masson, **Histoire du commerce français dans le levant au XVIII^e siècle**. Paris, 1911 - P. 600

(4) ابن عثمان المكناسي، **الإحراز**. ص 32.

(5) نفسه. ص 58.

شك في أن الوفرة التي كانت تعرفها إسطنبول قد ساهمت إلى حد ما في تغير نمط الاستهلاك بالعاصمة بمعنى آخر تحول المجتمع الإسطنبولي مع نهاية القرن الثامن عشر إلى مجتمع يعتمد في كثير من مواده الاستهلاكية على الخارج.

الحرف: لم يفت ابن عثمان وهو بالعاصمة إسطنبول أن ينتبه إلى بعض الحرف الممارسة في أسواقها، وهو ما يعني أن المدينة لم تكن تعتمد كلياً على موانئها بل على الحرف أيضاً. وإذا كان ابن عثمان لا يحدّد نوعية الحرف الموجودة بإسطنبول، فإن إفاداته تشير إلى أن الدولة كانت تهتم بالحرف وتسهر على تنظيمها، بل كانت متقدّمة ومزدهرة وهذا ما يمكن أن يستفاد من قول ابن عثمان: « ثم تلاهم المعلمون وأهل الصنائع والحرف في هيئة عجيبة وأهل كل صنعة حاملون معهم آلات حرفتهم ليميزوا بها، وقد اتخذوها من الفضة أو الذهب كل معلم يجعل آلته في حزامه، وإنما اتخذوها من النقد ليشهدوا بها المشاهد مثل هذا اليوم بقصد الزينة لأن هذا أمر مقرر لديهم مشهور ومعلوم ومذكور»[1].

لقد سمحت الفترة الطويلة التي قضاها ابن عثمان بإسطنبول بالاطلاع على الكثير من الظواهر الاجتماعية والاقتصادية التي كان يقف أمامها مندهشاً ومتعجباً، وفي هذا الصّدد تحدث ابن عثمان عن طبيعة الأسعار بالعاصمة العثمانية حيث اعتبرها: «لا تتبدل فيها دائماً، فالخبز والدقيق واللحم بسعر لا يزيد ولا ينقص على كثرة ما بها من الأمم»[2].

فالرواج التجاري ووفرة المنتوجات بمعنى كثرة العرض كانا يجعلان من المدينة في غنى عن تغير الأسعار. فضلاً عن ذلك فإن الرواج الذي كانت تعرفه إسطنبول كان يدفع التجار إلى التوجه إليها عن طريق البحر خصوصاً إذا أخذنا في الاعتبار الطبيعة الجغرافية لهذه المدينة حيث أن الموانئ كانت تستقبل أعداداً هائلة من السفن التجارية. وهذا ما عبر عنه ابن عثمان من خلال قوله: «الجميع مجلوب إليها من البحر». أو من خلال تعبيره «ولو ترى مرساها وكثرة من يغشاها وما بها من ازدحام الوارد والعمارة لعلمت مقدار هذه الإمارة»[3].

يسمح حديث ابن عثمان المكناسي عن الأحوال الاقتصادية بالعاصمة العثمانية إسطنبول بالخروج ببعض الخلاصات التي من شأنها أن تحدّد بعض ملامح الاقتصاد العثماني،

(1) نفسه. ص 32.

(2) نفسه.

(3) R.Mautran. **Histoire de l'empire Ottoman**, OP. Cit. P 282

خصوصاً ما تعلق بالعاصمة إسطنبول. فتوفرها على أسواق تعرف وفرة في المنتوجات المختلفة ساهم إلى حد بعيد في ازدهار الرواج التجاري وبالتالي الحركة الاقتصادية خصوصاً وأن المدينة كانت منفتحة على البحر، الشيء الذي كان يوفّر لها كل ما تحتاج إليه من سلع وبضائع قادمة من خارج المدينة. وتتضح الصورة أكثر إذا أخذنا في الاعتبار دور التجارة الدولية في ذلك: يقول روبير مونتران (Robert Mantran): «عرف القرن الثامن عشر تطور الحضور الغربي في التجارة الدولية للإمبراطورية العثمانية، وهو الحضور الذي يرجع إلى تفوق الرأسمالية الميركانتيلية المدعومة بخلق وتوسع الشّركات.. التي كانت تستفيد من دعم السفراء والقناصل»[1].

4 ـ الأحوال الثقافية والعلمية

التعليم وهيئة التدريس

لقد أولى كل من ابن عثمان المكناسي وأبي القاسم الزياني اهتماماً خاصاً بالأحوال الثقافية والعلمية بالباب العالي، يعكس إلى حد بعيد مدى الإعجاب والتقدير للمنظومة التعليمية والثقافية للدولة العثمانية. فعلى الرغم من الطابع العسكري للدولة فإن الأحوال الثقافية والعلمية كانت مزدهرة تحظى باهتمام السّلطنة من خلال الإشراف على مؤسساتها وتنظيمها. فقد كانت العاصمة إسطنبول تتوفر على عدد كبير من المدارس بالإضافة إلى كثرة المكتبات والكتب وكل ما يرتبط بذلك... إلا أن الملاحظ في الدولة العثمانية تداخل الثقافي والتعليمي بالديني على اعتبار أنها عناصر لا تنفصل بعضها عن بعض، ولعل ذلك يتجلى في كون المدارس التعليمية بإسطنبول جزءاً لا يتجزأ من المساجد، وهذا ما عبر عنه ابن عثمان المكناسي خلال وصفه لمدينة إسطنبول بقوله: «... فلها المساجد التي بهرت وبالتدريس وطلاب العلم ازدهرت، التي في بديع شكلها وحسنها ورونقها لا تضاهى... »[2].

على أن مساجد إسطنبول كانت تحتضن عدداً كبيراً من المدارس، وقد أشار السفير المغربي إلى ذلك خلال وصفه لأحد أكبر مساجد إسطنبول وهو مسجد السلطان محمد الفاتح: « ومن أعظم مساجد القسطنطينية وأشهرها وأكبرها وأكثرها عمارة وقراءة ومجالس وطلبة مدارس، مسجد السلطان محمد خان الفاتح نعني فاتح القسطنطينية رحمة الله

(1) ابن عثمان المكناسي، الإحراز. ص 30.

(2) نفسه. ص 30.

عليه»[1]. والذي كان يتميز عن بقية المساجد بكثرة مدارسه وطلبته وتعدّد حلقات التدريس: «... فقد كنت أتكلم ذات يوم مع بعض مدرسيها فأخبرني أن عدد مدارس هذا المسجد ست عشرة مدرسة... فإذا دخلت إلى هذا المسجد فلا تكاد تسمع من جلبة أصوات المدرسين فحلق المجالس متصل بعضها ببعض..»[2].

لقد أسعفنا أبو القاسم الزياني بمعطيات هامة تخص هيئة التدريس المشرفة على حلق الدرس الطلبة تحت إشراف المفتي، بالإضافة إلى مراتب رجال وأجورهم كما سطره العثمانيون:

1 ـ مدرس السليمانية: ويشكل أعلى سلطة تعليمية في السلطنة بعد شيخ الإسلام، ويقوم بالإشراف على خمس مدارس ويتقاضى خمسة وخمسين قرشاً، تتكفل بها الأوقاف.

2 ـ مدرس موصلة السليمانية: وهو أقل مرتبة من الأول ومكمل له، ويتقاضى خمسين قرشاً من الأوقاف، ويشرف على خمس وأربعين مدرسة.

3 ـ مدرس حركة التمثلي: ويشرف على خمس وثلاثين مدرسة، يأخذ من أوقافها خمسة وأربعين قرشاً في الشهر.

4 ـ مدرس رتبة التمثل: ويشرف على ثلاثين مدرسة، ويتقاضى خمسة وثلاثين قرشاً.

5 ـ مدرس رتبة الصحن: ويشرف على ثماني مدارس يتقاضى من وقفها عشرين قرشاً شهرياً.

6 ـ مدارس موصلة الصحن: وهو أيضاً يتقاضى من وقفها عشرين قرشاً في كل شهر ويشرف على ثمانين مدرسة.

7 ـ مدرس حركة الداخل: وله ستون مدرسة ويبلغ أجره من الوقف عشرة قروش في كل شهر.

8 ـ مدرس رتبة الداخل: ويشرف على خمسين مدرسة ويتقاضى عشرة قروش شهرياً من الوقف.

9 ـ مدرس حركة الخارج: ويشرف هو أيضاً على خمسين مدرسة ويتقاضى عشرة قروش شهرياً من الوقف.

---

(1) نفسه. ص 51.

(2) الزياني، **الترجمانة**. صص 111- 112.

وحسب الزياني فإن هذه هي آخر رتبة في درجات المدرسين في النظام التعليمي العثماني ومنها يبدأ المعلمون المبتدئون مشوارهم في سلم الارتقاء(1).

وقد أمدنا ابن عثمان بمعلومات مهمة عن نظام التدريس ومراتب المدرسين والعلماء وكيفية ترقيتهم في المراتب العلمية، وفي هذا الشأن يقول: « وأبتدئ بأعلى مرتبة، فأقول أعلى المراتب العلمية رتبة المشيخة الإسلامية ويسمّى صاحبها بشيخ الإسلام وبمفتي السلطنة العلية، وليس له مدة معينة فإن شاء السلطان عزله في مدة قليلة وإن شاء أقره مدة كثيرة كالوزير الأعظم، وهو يشاركه في أمور عظيمة من أمور الدولة فلا بد من انضمام رأيه فيها. ويتوقف على إشارته جميع الخدمات العلمية في المماليك كالوعظ والتدريس ونحوها... ويتوقف على إشاراته أيضاً توجيه المناصب للمولين...»(2). ويشير ابن عثمان إلى أن الصدر الأعظم يرجع إلى شيخ الإسلام في كل مشوراته وفتاويه التي يجب عليه الأخذ بها.

ويأتي بعد المفتي أو شيخ الإسلام قاضي عسكر وهو يتشكل من عنصرين: الأول قاضي عسكر الروملي الذي يتولى حكم الممتلكات العثمانية بمنطقة البلقان، أما الثاني فقاضي عسكر الأناضول. وهما معا يتوليان القضاء بهاتين الولايتين. ويدخل ضمن مسؤوليتهما تعيين القائمين ببعض المراتب الأخرى كالإمامة والخطابة والتأذين والإشراف عليهم، فضلاً عن التحكيم في منازعات العساكر، ومسألة الإرث(3).

أما بقية المناصب الأخرى المتعلقة بكبار قضاة الدولة فهي كما ذكرها ابن عثمان كالتالي:

- قاضي القسطنطينية: «... فيقضي بين أهل القسطنطينية ويقسم بين الورثة متخلف موتاهم لكن في البلد خاصة من غير العسكر، ويصل إليها من هو أقدم ممن دون هذه المرتبة ويعطى له بعد عزله أربه لق أقل ممن فوقه»(4).
- قاضي الحرمين: مكة والمدينة: «... فإذا عزل القاضي فيها يعطى له أربه لق أقل ممن فوقه إلى خمسمائة قرش من كل شهر...، ويصل إليها من هو أقدم ممن هو دون هذه

(1) ابن عثمان، **الإحراز**. ص 51.
(2) نفسه. ص 51 -52.
(3) نفسه. ص 52 -53.
(4) نفسه.

المرتبة، وهي رتبة قضاء البلدان الأربعة وهي أدرنه وبروسة والشام ومصر، ويعطى للمعزول عنها أربه لق من ثلاثمائة إلى أربعمائة قرش، ويصل إليها من هو أقدم ممن هو دون هذه المرتبة...»[1].

- قاضي البلدان الأربعة: وهي «أدرنة وبروسة والشام ومصر ويعطي للمعزول عنها أربه لق من ثلاثمائة إلى أربعمائة قرش...».
- قاضي المخرج: «... وبلدانه ثمانية: القدس الشّريف وحلب الشّهباء، ومدينة أبي أيوب الأنصاري،... وبكشهر قنار، وسنانيك وغلاطة وإزمير، وأسكدار، فللمعزول عنها أربه لق من خمسين قرشا ومائة إلى ثلاثمائة قرش... ويصل إليها من هو أقدم ممن دون هذه المرتبة وهي رتبة المدارس السليمانية»[2].

ويتبع سلك القضاة مراتب علمية مرتبطة بالتدريس، ونجد في مقدمتها رتبة مدرس السليمانية كما تمت الإشارة إلى ذلك آنفاً.

ويمدنا كل من ابن عثمان المكناسي وأبي القاسم الزياني بمعطيات مهمة تتعلق بالطريقة التي يتم من خلالها الالتحاق بالوظائف أي الاختبار، فابن عثمان يذكر أنه: «... لا يكون أحد من العلماء مدرساً إلا من كان فيهم ملازماً، والملازم هو من اشتغل بالتدريس سبع سنين، فإذا وقع الامتحان يدخل فيه فإن امتاز عن أقرانه في حسن القراءة يعطى بإشارة شيخ الإسلام من قبل السّلطان ورقة يكتب فيها أنه أوذن له في أن يدرس في المدرسة الفلانية وتسمى تلك الورقة رؤوساً»[3].

وهذا ما يؤكده أبو القاسم الزياني نفسه إذ من المفروض على المتعلم أن يقطع جميع مراحل التدريس، يلازم خلالها القراءة والتحصيل بجميع مراتب التعلم السابقة الذكر من أدناها إلى أعلاها في حدود سبعة أعوام. يصبح بعدها مخولاً دخول «دار التمييز» وهي عبارة عن مركز عام للاختبارات النهائية التي يشرف عليها نخبة من كبار العلماء والفقهاء والمدرسين ويدعون «المميزين»، وعددهم اثنا عشر رجلاً يجتمعون بدار التميز في أول يوم من السنة قصد اختبار الطلبة الذين بلغوا المرحلة النهائية من الدراسة، حيث يتقدم كل طالب على حدة أمام اللجنة وعليه أن يجيب عن سؤال كل فقيه»[4].

---

(1) نفسه. ص 54.
(2) نفسه، ص 54.
(3) الزياني، **الترجمانة**. ص 113.
(4) ابن عثمان المكناسي، **الإحراز**. ص 54.

ويضيف ابن عثمان فيما يتعلق بالامتحان: « فإذا وقع الامتحان يدخل فيه فإن امتاز عن أقرانه في حسن القراءة يعطى بإشارة شيخ الإسلام من قبل السّلطان ورقة يكتب فيها أنه أوذن له في أن يدرس في المدرسة الفلانية وتسمى تلك الورقة «رؤوسا»، ولا يعقد مجلس الامتحان إلا عند انحلال مدارس عديدة من رتبة الخارج، وانحلالها بطريق أن يخرج أقدم مدرسي السليمانية بأحد المناصب الثمانية المذكورة قبل. ويتولى مدرسته التي خرج منها من هو أقدم زماناً ممن دونها وهكذا إلى رتبة الخارج، فتدخل حينئذ إحدى المدارس في رتبة الخارج وتسمّى هذه الحركات من الخارج إلى السليمانية سلسلة»[1].

وتعكس هذه الحركة دقة التنظيم العثماني الذي استطاع أن يجمع بين التعلم والتدريس والوظيفة الشيء، الذي يجعل منه نظاماً غير ثابت فهو في حركة مستمرة كل سنة، وهي عامة تشمل كل المناصب الثمانية السابقة الذكر.

واعتماداً دائماً على ابن عثمان فإن الشخص الراغب في الملازمة عليه «أن يدخل ممتازاً عند الامتحان إلى حجرة من الحجرات التي هي ثماني عشرة حجرة على الترتيب الذي اقتضاه الامتحان، وهذه الحجرات هي التي اشتملتها المدرسة التي بناها السلطان بايزيد بن الفاتح رحمه الله واشترط تدريسها لشيخ الإسلام»[2]. وفي هذه المدرسة يخضع المتعلمون لتكوين يفضي كما يصف ابن عثمان: « ثم يخرج منها بالملازمة في كل ستة أشهر إثنان أقدمان في الترتيب المذكور ويدخل في حجراتها اثنان آخران بعد الامتحان، وهكذا فالملازم من كانت في يده ورقة الملازمة التي يكتبها له قاضي عسكر روملي بأن صاحب هذه الورقة قبل للملازمة بإشارة شيخ الإسلام لكونه مستعداً للعلوم، وتسمى هذه الورقة الملازمة»[3].

ونجد عند أبي القاسم الزياني تفاصيل أخرى حول هذا الموضوع ذلك أنه من أجاب عن جميع الأسئلة كان محصلاً وتكتب على بطاقته «فلان أعلى»، ومن أجاب عن جل الأسئلة يكتب له: «فلان قريب من الأعلى»، ومن أجاب عن النصف يكتب له «فلان وسط». أما الطالب الذي يجيب عن أقل من نصف الأسئلة فكان يكتب له «فلان أدنى». فالطلبة الذين يبلغون مرتبة الأعلى يسمح لهم بمزاولة التدريس في المدارس الآنفة الذكر، بعد أن يتوجهوا إلى شيخ الإسلام الذي يتكفل بتعيينهم بإحدى تلك المدارس الصغرى، وفي كل سنة ينتقل هؤلاء المدرسون للتدريس في المدرسة الأعلى رتبة من المدرسة التي كانوا فيها إلى تمام

---

(1) نفسه.

(2) نفسه.

(3) الزياني، **الترجمانة**. ص 113.

المراتب السبع. فإذا وصل أحدهم إلى المنتهى فإن شيخ الإسلام يمكن أن يسمح له بمزاولة القضاء أو الكتابة أو التنجيم. وهو ما يعني أن مراتب المعلمين كانت أدنى في الأجور والمكانة الاجتماعية من الكتاب والقضاة... الخ[1].

أما الطلبة الذين كانت نتائج تحصيلهم دون الأعلى فإنهم يضطرون للرجوع إلى مدارسهم لملازمة القراءة إلى حين موعد الاختبار المقبل في السنة القادمة، حيث يدخلون دار التمييز مرة أخرى وهكذا.

وتجدر الإشارة إلى أن التدريس والتعليم هما بحاجة إلى الكتب والمكتبات لتيسير العملية التعليمية، وفي هذا الصّدد فقد اندهش كل من ابن عثمان المكناسي وأبي القاسم الزياني لكثرة المكتبات والخزانات بالعاصمة إسطنبول: « وأما ما في هذه المدينة من خزائن الكتب المعتبرة التي لا يوجد مثلها في سائر البلاد فشيء لا يفي به تقرير ولا يؤديه تعبير، كل مسجد له خزانة وهناك خزائن أخرى من غير المساجد ويظل الجميع مفتوحاً والقيم حاضر، ومن أراد أن يطالع أو ينسخ يظل هنالك حتى يقضي غرضه ولا تخرج ورقة من هنالك»[2]. ويستفاد من كلام السّفير المغربي أن العثمانيين كان لهم اهتمام خاص بالمكتبات والكتب، ويؤكد ذلك حرصهم عليها من خلال النظام الصارم المتبع في هذه المكتبات حيث يحترم التوقيت، والمطالعة والنسخ في عين المكان، ولا يسمح بإخراج الكتب خارج الخزائن.

ولا يختلف الزياني عن ابن عثمان فيما يذكره حول الكتب والمكتبات التي كانت تزخر بها إسطنبول، فالزياني يشير إلى أن الأتراك العثمانيين كانوا يزودون معظم المدارس والمساجد خزائن الكتب التي كانت توضع رهن إشارة الطلبة، حيث يخصّص لهم بكل خزانة، قاعات ومقاعد كثيرة تساعدهم على مطالعة هذه الكتب أو على نسخها، وكان الجميع يغادر هذه الخزائن بعد صلاة العصر، ولا تعار تلك الكتب ولا تخرج من الخزانة حرصاً على حفظها وصيانتها[3].

وعلى الرغم من الإشراف المباشر للدولة على نظم وأسلاك التكوين بالعاصمة إسطنبول، فإن المعلومات التي أمدنا بها كل من ابن عثمان المكناسي وأبي القاسم الزياني، تكشف عن مصادر تمويل أخرى وعلى رأسها الوقف الذي كان يقف وراء كل مدرسة سواء

(1) ابن عثمان، **الإحراز**. ص 50.
(2) الزياني، **الترجمانة**. ص 103.
(3) ابن عثمان، **الإحراز**. ص 55.

من حيث رواتب المدرسين أو من حيث الطعام والسكن للمتعلمين. وما من شك في أن هذا النوع من النظام التعليمي التضامني كان يشجع على طلب العلم. وهو ما كانت تستفيد منه الدولة من خلال تكوين وتخريج الأطر التي كانت تعتمد أساساً على خدماتها في مجالات شتّى، كالكتابة والقضاء والتعليم... الخ.

نستنتج في النهاية أنه من خلال المعلومات التي يقدّمها ابن عثمان المكناسي وأبو القاسم الزياني أن الدولة العثمانية كانت تتوفر على نظام تعليمي ثقافي يقوم على خصوصياتها الدينية والثقافية والاجتماعية والحضارية، فإذا أخذنا في الاعتبار أن المنخرطين يعملون في سلك القضاء والكتابة والتعليم... فإن ذلك يفسّر إلى حد ما الدقة والصّرامة اللتين كانت تنهجهما في سلك التكوين. وهذا ما يفسّر أيضاً النظام التراتبي لهيئة الموظفين الذين كانوا يقضون سنوات عديدة قبل أن يحقّقوا طموحاتهم الوظيفية. مما يعني بأن الدولة كانت تضع يدها على قطاع مهم وخطير تشرف عليه إشرافاً شبه عسكري، وهو ما يعني ضمان استمرار الولاء وفي الآن نفسه الاستفادة من الكوادر التي كانت تتخرج في المؤسسات التعليمية وذلك بتشغيلها وفق الاستراتيجية التي كانت تسطرها الدولة.

إلا أن ابن عثمان يشير في نهاية حديثه عن التعليم في الدولة العثمانية إلى أنه خلال فترة وجوده في إسطنبول كان النظام التعليمي العثماني قد عرف تراجعات نوعية كبرى لخصها ابن عثمان في قوله: «وما ذكر هو القانون القديم في الدولة العثمانية وفي هذا الزمان لا يجري إلا في حق الغرباء وفي حق من لا شفيع له»[1]. في إشارة إلى الفساد الذي شمل نظام التعليم في السلطنة مع أواخر القرن الثامن عشر.

5 ـ المدن والعمران

أولى السفيران المغربيان: ابن عثمان المكناسي وأبو القاسم الزياني اهتماماً خاصاً بالمظاهر العمرانية للعاصمة إسطنبول، مما يفسّر إلى حد بعيد إعجابهما بهذه المدينة إلى حد الافتتان. ويمكن اعتبار المعلومات التي قدماها حول هذا الموضوع ذات قيمة تاريخية خصوصاً لكونها تؤرّخ لمظاهر عمرانية للعاصمة إسطنبول مع نهاية القرن الثامن عشر،

(1) نفسه. ص 30. يورد الأستاذ برنار لويبس أن العثمانيين كانوا جد معجبين بعاصمتهم إلى درجة كانوا يشبهونها بالجنة انظر:

Bernard lewis, **Islambul et la civilisation Ottomane**, Paris.1989. PP.64-94.

وتعكس قيم التمدن والحضارة التي ورث العثمانيون جزءاً منها عن الحضارة البيزنطية، حيث عملوا على الحفاظ عليها وتطويرها.

أ ـ **مدينة إسطنبول**: على الرغم من كون ابن عثمان المكناسي زار عدداً من المدن الأوروبية: الإسبانية والإيطالية وترك لها أوصافاً في رحلاته السفارية إلى الضفة الشمالية، فإن إعجابه وافتتانه بمدينة إسطنبول أنساه ذكرياته في أوروبا، ما جعل حديثه عن عاصمة الباب العالي يمتزج فيه الواقع بالخيال والمادي بالمثالي، إلا أننا نعتقد أن ذلك يعكس إلى حد بعيد أكثر من صورة لعاصمة إسلامية بل صورة عاصمة دولية بل كونية: يقول ابن عثمان: «إن قلت بلداً اتكالاً على مالها من التخصيص في القلب والخلد فقد أضعت حقها ويبقى الاحتمال أن يكون هنالك ما هو فوقها، وإن قلت مدينة واختصرت فلا منعت دخول غيرها ولا حصرت، وإن قلت إقليماً فقد يشتمل على عمران وخراب وبحران وسراب. والحق أعلى وتأدية الحقوق من اخسارها أولى، وما رأيت ما يؤدي وصفها ومعناها وما اشتمل عليه أقصاها وأدناها إلا ما أجابني به بعض أحبار النصارى الذين بها مستوطنون وبحضرتها من القديم قاطنون، حيث قلت له ما أعظم هذه المدينة فقال لا يقال إنها مدينة، هذه الدنيا، والحق قال، إنما هي الدنيا حقيقة ففيها من الأمور الدنيوية ما تشتهيه الأنفس وتلذ الأعين، فلا يمكن أن تسأل عن شيء غريب إلا تجد منه سوقاً.

فهي محشر الأمم ومحط الرحال وبحر العمران وغاية القصاد والمورد العذب للوارد، لا يوقف في وصفها على حد ولا يتناهى في مآثرها ومحاسنها على عد.. »[1].

والملاحظ في حديث ابن عثمان عن مدينة إسطنبول أنه لا يستحضر أي نموذج آخر سواء من المدن المغربية أو الأوروبية، وهو ما يعني أن هذه المدينة حسب السفير المغربي لا يمكن مقارنتها بأي نموذج حضري آخر، ولعل ذلك ما دفعه إلى الاهتمام بكل تفاصيلها الجغرافية والعمرانية والحضارية...الخ. فحتى موقعها على البوسفور يشكل بالنسبة إليه حدثاً غير عادي بالنظر إلى الامتيازات الطبيعية التي توافرت لها، يقول ابن عثمان:

«وهذه المدينة مؤسسة عند مجتمع البحرين الرومي مع البحر الأسود الذي يسمّونه بلغة الترك قاردنز، وقد انعطف البحر معها فانعطفت معه العمارة متصلاً بعضها ببعض، وفي العدوة الأخرى الشّرقية وهي الغلاطة مثل ما بالقسطنطينية من العمارة، واستمرت كذلك إلى دخلت

(1) نفسه. ص 31.

مع مجاز البحر الأسود وهو ضيق كثيراً تقطعه كورة المدفع وعليه قلاع كثيرة محصنة بالمدافع مقابل بعضها ببعض من الجانبين، والديار والأسواق عامرة إلى أن انتهى ذلك البوغاز»[1].

ومما يعكس افتتان السّفير المغربي بهذه المدينة اهتمامه ببعض التفاصيل التي أوردها في كتابه الإحراز وتتعلق بامتدادات إسطنبول بمعنى الحجم والكبر، وهو الأمر الذي لم يتيسر له إلا من خلال ركوب البحر، وفي ذلك يقول: «وقد مررت ذات يوم لرؤية ذلك فركبت زورقاً وسرت قريباً من الشاطئ نحواً من ثلاث ساعات كلها عمارة ديار وأسواق، و غلبني البحر ورجعت لأن ذلك المجرى ضيق كثيراً والماء خارج من البحر الأسود إلى البحر الشامي كأنه السيل لا يقف له شيء لشدة جريه...»[2].

والظاهر أن ابن عثمان لم يكتف بهذا، بل سعى جاهداً لتحديد مساحة المدينة من خلال القيام بقياسات أخرى في محاولة للإلمام بالرقعة الجغرافية التي تحتلها إسطنبول:

«وأما مساحة أرض القسطنطينية خاصة فقد مرت بوسطها من باب إلى آخر بقصد الاختبار فقطعتها على مسيرة ساعتين بسير الراكب المتوسط، وقد درت بسورها من جهة البر من البحر إلى البحر في مسيرة ساعة وربع، وما يلي البر منها إلا قليل نحو الربع وثلاثة أرباعها بالتقريب موالية للبحر، ويدل على ذلك قطع مساحتها طولاً في مسيرة ساعتين لأنه ثلث الدائرة، لأنه إذا كان مساحة ربع منها ساعة وربع فيكون في جميع أرباعها خمس ساعات وهذا بالتقريب، وثلث ذلك ساعتان إلا ثلثاً، ونحن سرنا ساعتين فيحتمل أن يكون في ناحية البحر أكثر من ثلاثة أرباع»[3].

ولم يفت ابن عثمان التركيز على بعض ما تتميز به المدينة سواء من الناحية العمرانية أو الأمنية، فإذا كان البحر يعد في ذاته تحصيناً طبيعياً لإسطنبول، فإن الأسوار التي كانت تحيط بها تزيدها مناعة وحصانة: «ومع كبرها فلها ثلاثة أسوار ومن ورائها الحفير، ولها من الأبواب لناحية البر سبعة وقبالة كل باب قنطرة مضروبة على الحفير، ولها من الأبواب لناحية البحر أربعة وعشرون، ومن المراسي أربعة وعشرون خارج كل باب مرسى، وهذا من غير العدوة التي فيها الغلاطة وأسكدار...»[4].

(1) نفسه. ص 32

(2) نفسه. ص 34.

(3) نفسه.

(4) نفسه. ص 31. انظر مقالنا: **البحر الأبيض المتوسط في الاستراتيجية العثمانية ـ حالة القرن السادس عشر** ـ ندوة «العثمانيون والعالم المتوسطي»، كلية الآداب الرباط.

وبالإضافة إلى هذه الامتيازات التي تحصن المدينة فإن السفير المغربي يفيدنا بأن مداخل المدينة كانت محصّنة بالقلاع والمدافع من الجانبين.

«... دخلت بحر مع مجاز البحر الأسود، وهو ضيق كثيراً تقطعه كورة المدفع وعليه قلاع كثيرة محصنة بالمدافع مقابل بعضها البعض من الجانبين...»[1]. ويفهم من هذا أن العثمانيين كان لهم اهتمام كبير بالمدينة ليس لكونها عاصمتهم فقط، وإنما لما تشكله من تراث إنساني عظيم فقد كانت عاصمة البيزنطيين قبل أن تكون عاصمة العثمانيين خلال الفترة الحديثة، لذلك فإن الرحالة الأوروبيين الذين زاروها خلال هذه الفترة كانوا يسترجعون من خلال وصف معالمها وعمرانها القسطنطينية ذات الهوية المسيحية والبيزنطية[2].

ب ـ **مساجد إسطنبول**: لقد خصص الزياني وابن عثمان حيزاً مهماً من رحلتيهما للحديث عن العمران في العاصمة إسطنبول، وذلك راجع بدون شك إلى كثرة المآثر العمرانية التي تزخر بها هذه المدينة. إلا أن ما يلاحظ على الزياني وابن عثمان أن تركيزهما كان منصباً على المساجد أكثر من بقية البنايات الأخرى. ونعتقد أن السبب في ذلك راجع أولا إلى أن عدد مساجدها حقيقة كان كبيراً ولافتاً للانتباه، وثانياً الانتماء الثقافي للرحالين فكلاهما ينتميان إلى المعرفة الصادرة عن الحقل الديني التي أنتجتها المساجد بالدرجة الأولى، فالمساجد هي مصدر المعرفة في المغرب أو خارجه. وقد لاحظنا آنفاً كيف أن مدارس إسطنبول هي جزء لا ينفصل عن المساجد فيها يتم تكوين الطلبة والمتعلمين، ومنها أو عبرها يتخرج كوادر القضاء والكتاب وأهل التعليم وغيرهم...

فابن عثمان المكناسي لم يستطع إخفاء إعجابه واندهاشه أمام جمالية مساجد إسطنبول وكثرة عددها، وهو ما عبر عنه في رحلته عندما قال: «فلها المساجد التي بهرت وبالتدريس وطلاب العلم ازدهرت، التي في بديع شكلها وحسنها ورونقها لا تضاهى»...[3].

وقد اعتبر ابن عثمان عدد المساجد التي تلقى بها خطب الجمعة «لا يقبله عقل»، كإشارة إلى انتشارها بشكل كبير في العاصمة إسطنبول ما يعني أن المساجد الأخرى التي لا

---

(1) وهذا ما تؤكده العديد من الدراسات الأوروبية :

Ebert Solt J. **Constantinople Bizantine et les voyageurs du Levant, éd.** Ernest.. Leroux paris, 1919

IORGA. N. **les voyageurs français dans l'orient Européen**, Paris 1928

(2) ابن عثمان المكناسي، **الإحراز**. ص 30.

(3) نفسه. ص 50.

تلقى بها الخطبة هي أيضاً كثيرة، وإن لم يشر هو بنفسه إليها: «وعدد مساجد الخطبة بالقسطنطينية على ما أخبرني به بعض الناس بعد البحث وعلى ألسنة الناس عدد لا يقبله عقل: مائتا مسجد من غير مساجد الملوك وهي نحو العشرة، وفي الغلاطة وأسكدار وغير ذلك نحو الخمسين...»(1).

مسجد أياصوفيا: وهو الذي اعتبره ابن عثمان غريباً ولا مثيل له في المغرب والأندلس بالنظر إلى شكله الهندسي غير المعروف في الدول العربية، بالإضافة إلى جماليته التي كما قال ابن عثمان «تحار فيه العقول».

«شكل بنائه غريب غير معهود لا في مساجد المغرب ولا الأندلس لأنه قبة واحدة في غاية الضخامة والارتفاع، والجميع من الرخام مشتمل على ما تحار فيه العقول من الصنائع والنقوش الرائقة والاختراعات الفائقة، تقصر عن وصفه العبارات والتقريرات والإشارات وبه خزائن الكتب الجامعة والأنوار اللامعة، فهو مأوى للأولياء وكناس الأصفياء الأتقياء»(2).

ويتفق الزياني مع ابن عثمان في غرائبية مسجد أياصوفيا، فقد اعتبر شكل بنائه غريباً وغير معهود لا في مساجد المشرق ولا في المغرب ولا في الأندلس: «وشكل بنائها غريب غير معهود لا في مساجد المشرق ولا في المغرب ولا في الأندلس...»(3).

ويقدم الزياني في ترجمانته فكرة مصغّرة عن تاريخ هذا المعلم الحضاري والإنساني، فهو يشير إلى أن تسمية «أيا صوفيا» تعود إلى الملكة صوفيا أم ملك الزوم قسطنطين، وعندما بنت الملكة كنيستها العظيمة أنفقت عليها أموالاً كثيرة وأحاطتها بـ364 حجرة بعدد أيام السنة العجمية. وفي كل حجرة كان يوجد راهبان يتلوان الإنجيل يومياً ويهديان ثوابه إلى الملكة صوفيا(4).

وقد وصف ابن عثمان هذا المسجد وصفاً دقيقاً يعكس مدى الإعجاب بهذا التراث

---

(1) نفسه. ص 45.

(2) الزياني، **الترجمانة**. ص 114. كما أشار إلى ذلك محمد بوكبوط فإن هناك تطابقاً كبيراً في الوصف الذي يقدمه كل من ابن عثمان المكناسي وأبي القاسم الزياني لمسجد أيا صوفيا إلى حد يثير الشكوك في إمكانية نقل الأول عن الثاني أو العكس. ص 123 (الهامش). مثال ذلك: يقول ابن عثمان «شكل بنائه غريب غير معهود لا في مساجد المغرب ولا الأندلس لأنه قبة واحدة... ». أما الزياني فيقول: «وشكل بنائها غير معهود لا في مساجد المشرق ولا في المغرب ولا في الأندلس...»؟!!

(3) نفسه.

(4) ابن عثمان المكناسي، **الإحراز**. ص 45.

المعماري والحضاري للدولة العثمانية، كما يعكس اهتمام وعناية العثمانيين بمعمارهم الموروث عن الحضارات القديمة، هذا فضلاً عن الذّوق الجمالي والفنّي للأتراك حيث حافظوا في مسجد أياصوفيا على تحفة معمارية وفنية رائعة. فعن ضخامته وسعته يقول ابن عثمان المكناسي :

«طول القبة ثلاثمائة وخمسة وعشرون قدماً وعرضها مائة وثمانية وثلاثون قدماً، وعن يمين القبة ويسارها سقف على أعمدة عظام من الرخام منحط عن أعلى القبة يصعد إليه ويشرف منه على المسجد. مساحة كل ناحية سبعة وخمسون قدماً وذلك من حساب المسجد معد للصلاة...»

ويفهم من كلام بقية الوصف الذي يقدّمه ابن عثمان لمسجد أياصوفيا أن الأتراك العثمانيين حافظوا على شكله وهندسته، فهو يذكر بأنه وجد في سطح المسجد «بيتا في زاوية من زواياه كان متعبداً للكفار الذين كانوا هنالك ولا زالت في حيطانه صورهم إلى الآن، وأمام البيت قبر أم قسطنطين بانية المسجد المذكور...»

ويضيف ابن عثمان أن المسجد يتوفر على بلاطين كبيرين مفصولين عن القبة بجدار ويبلغ عرضهما خمسين قدماً[1].

«ومن الزينة التي أدخلت على المسجد ما كتب عن يمين المحراب وشماله بخط غليظ بالأبيض: آية الكرسي. ولإضاءة المسجد أثناء الصلاة وضعت عن يمين المحراب وشماله شمعتان كأنهما في الطول والغلظ أعمدة حقيقية رأيت بإزاء كل واحدة سلماً يصعد فيه إلى إيقادها نحو سبع عشرة درجة فيوقدان عند صلاة المغرب ويطفيان ويوقدان عند صلاة العشاء والصبح حتى يفرغ من الصلاة وهكذا السنة كلها، ويوقدان في شهر رمضان حتى يصلي الناس التراويح...»[2]

ولتأكيد الهوية الجديدة لمسجد أياصوفيا يذكر ابن عثمان المكناسي بأن الأتراك العثمانيين زينوا جدران المسجد وقبته بآيات قرآنية وأسماء الجلالة واسم نبي الإسلام صلى الله عليه وسلم والخلفاء الأربعة والحسنين إلى غير ذلك[3].

---

(1) نفسه.

(2) نفسه. ص 46.

(3) نفسه : انظر أيضاً :

Bernard Lewis. O P. Cit. PP. 43 - 63

فضلاً عن ذلك فقد زين العثمانيون هذا المسجد بعدد كبير من المصابيح يوقدها عشرة من خدام المسجد، كما أن صحنها مفروش بالرخام الأبيض. ويتوفر على بركة ماء ذات أنابيب كثيرة للوضوء أو الشرب. وإلى جانب الصحن يوجد قبة مدفون فيها السلطان مراد وزوجته وأولاده[1].

مسجد السلطان أحمد: وهو حسب تعبير ابن عثمان من أعظم مساجد إسطنبول حيث بناه السلطان أحمد والد السلطان عبد الحميد، ويتميز هو أيضاً بشكله الهندسي المشابه لمسجد أياصوفيا، وبضخامته ومساحته الشاسعة، هذا فضلاً عن زينته المكونة أساساً من الآيات القرآنية وأسماء الله الحسنى...إلخ.

«مبني كله بالرخام الأبيض الناصع آية في العظم والضخامة، مبني على شكل مسجد أياصوفيا المتقدم الذكر قبة واحدة عظيمة في وسطه وحواليها بلاطات، وقد رفعت هذه القبة على أربعة أعمدة من الرخام الأبيض سعة كل ربع من أرباع كل عمود أربعة وعشرون قدماً، والأعمدة المذكورة مستديرات الشكل من غير أركان مشرفات الصنعة، ومساحة عرض القبة فيما بين الأعمدة والأعمدة خارجه ثمانية وسبعون قدماً، ومن فوقه البلاطات التي حوالى القبة مقاعد شرفات على المسجد في غاية اللطافة وغرابة الشكل معدة للصلاة من حساب المسجد، وحيطان المسجد كلها مرصعة بالزليج الفائق»[2].

وقد أعجب ابن عثمان أيما إعجاب بمنبر المسجد بسبب جماله ورونقه كما هو شأن قبة المسجد المزينة بالآيات القرآنية.

ويتوفر المسجد على أبواب كثيرة: «كباراً بشبابيك الحديد ومن داخلها أبواب من الزجاج لإدخال الضوء ورد الريح والقر، ومن دونهم أبواب من جيد العود المرصع بالصدف»[3]. أما خارج المسجد فيحيط به «سور آخر بينه وبين المسجد بستان يرى من داخل المسجد من تلك الشبابيك المذكورة أكسبه منظراً حسناً، وفي أحد الأرباع المذكورة في جدار المسجد سقايا لها أنابيب بإغلاقها قبالة كل أنبوب دكان من الحجر لإسباغ الوضوء وحول الجميع مدارس يأوي إليها طلبة العلم مئونتهم من أوقاف المسجد رحم الله بانيه»[4].

(1) نفسه. ص 47.
(2) نفسه. ص 48.
(3) نفسه.
(4) الزياني، **الترجمانة**. ص 115.

مسجد السليمانية: وقد بناه السلطان سليمان (1520 م - 1566م)، ويعتبر من المساجد العظيمة في إسطنبول، وهو لا يختلف في شكله وهندسته عن المسجدين السابقين: «قبة واحدة وحواليه براح كما ذكر».

مسجد السلطان محمد الفاتح: ويبدو أن شكله أخذ عن مسجد أيا صوفيا وهو حسب الزياني يحاكي شكله، إلا أنه يتكون من قبة وطابق واحد وكله من الرخام[1].

مسجد السلطان عثمان: والذي قال فيه ابن عثمان: « من ألطف مساجد القسطنطينية وأكثرها تأنقاً مسجد السلطان عثمان ويسمونه «العثمانية» وإن كان صغير الجرم فهو غريب الشكل عديم المثل،...كله من الرخام كغيره وفيه عمل رائق، فهو بني على بانيه بلسان تناهيه ما شئت من طيقان في أعلاه ووسطه مغلقات بصفائح الزاج على ألوان مكتوب فيها أسماء الله الحسنى وآيات من القرآن، ومكتوب عند انتهاء ارتفاع جدران القبة وعند الأخذ في انعطاف البناء لأجل استعمال القبة كالحزام سورة الفتح من أولها إلى آخرها بخط غليظ جداً يذوب الذهب في سواد، وانتهى آخر السورة عن الابتداء وهذا مقدار دائرتها»[2].

بقية المساجد الأخرى: وبالإضافة إلى هذه المساجد اهتم ابن عثمان المكناسي والزياني بمساجد أخرى أقل قيمة من المساجد السابقة، على اعتبار أنها مساجد السلاطين العثمانيين.

ومن تلك المساجد **مسجد علي باشا الصدر الأعظم** على عهد السلطان محمود (1730م - 1754م) «فهو قيد البصر وفذلكة الحسن والعمل كالعمل»[3]. ثم كذلك **مسجد السلطان مصطفى** وحجمه صغير مقارنة بالمساجد السابقة، ويوجد بقربه قبره الذي زينت جدرانه بآيات قرآنية تذكر بالموت.

أما أبو القاسم الزياني فيشير إلى مساجد الأمراء والوزراء دون تفصيل بقوله: « إنها دون المساجد السابقة في الضخامة وأما غيرها من المساجد العادية فلا تقارن بتاتاً بسابقاتها»[4].

ويستنتج مما سبق أن الوصف الذي قدمه ابن عثمان المكناسي والزياني لمساجد إسطنبول يمكن تفسيره بكون السفيرين لم يجدا في العمارة العثمانية بالعاصمة أجمل وأروع

---

(1) ابن عثمان المكناسي، **الإحراز**. ص 49.

(2) نفسه.

(3) الزياني، **الترجمانة**. ص 116. حسب الزياني فإن عدد مساجد الخطبة في إسطنبول وحدها يقارب 270. أما مساجد الأوقاف فلا تحصى.

(4) نفسه. ص 124.

من المساجد، ليس فقط من حيث أشكالها الغريبة، وإنما للجانب الفني والجمالي الذي تمتاز به، ما يجعل من العثمانيين أصحاب ذوق وتراث معماري عريق. فضلاً عن ذلك فإن الملاحظ في اهتمام السفيرين المغربيين بالمساجد اقتصارهما فقط على المساجد المنسوبة إلى بعض السلاطين والصّدور العظام، وهذا ينسجم إلى حد بعيد مع مهمتيهما كسفيرين تفرض عليهما البروتوكولات الدبلوماسية زيارة أهم المعالم المعمارية والحضارية للدولة.

ج ـ **قصر السلطان**: لقد أتيحت لأبي القاسم الزياني فرصة زيارة قصر السلطان عبد الحميد أثناء استقباله من طرف السلطان، وقدم لنا بذلك وصفاً للقصر لا يخلو من أهمّية من الناحية العمرانية تعكس فخامة وعظمة الإقامة السلطانية:

«ولما بلغ الزوال وصل الخصي، وخرج، وقال: قم بنا للوضوء، فقمت أنا وهو والترجمان، ودخل بنا على باب صغير فوجدنا القبة التي يجلس بها السلطان وسريره بها... وخرجنا من بابها لوسط دار السعادة، فوجدنا بها أربعة قبب التي دخلنا منها، والقبب في الأركان. وأربعة مقاعد مقعد في كل ربع قائم على عشر سواري من رخام، كل واحد يقابل الآخر. وفي وسط الدار قبة السعادة قائمة على أربعين سارية، عشرة في كل وجه يقابلن سواري المقاعد الأربعة. وبين السارية دربوز من رخام مؤلف في السواري، فدخل بنا القبب كلها. وفي كل واحدة سرير السلطان»[1].

ومن التفاصيل الأخرى التي أشار إليها الزياني القبب الأربع داخل القصر والتي يستعملها السلطان لأغراضه الخاصة: الأولى للاستراحة عند خروجه من الحمّام، والثانية لأكله، والثالثة للصلاة، والرابعة لجلوسه.

أما عن الحمّام فقد ذكر بأن سقفه من الرخام، وهو مجهز بالجداول والترنجات ونوافذ غريبة تسمح بدخول الضوء ولا ينفذ منها مطر أو ثلج، ويضم الحمّام طشوتاً وأباريق خاصة بالوضوء[2].

د ـ **البيوت التركية**: تمكن الزياني، بعيداً عن الضيافة الرسمية، من تقديم وصف موجز لنموذج البيوت التركية، ففضلاً عن الحجرات والغرف، وبقية المرافق الأساسية، فإن البيت التركي يتوفر على حمّام ومربط الخيول والدواب وبستان خاص[3].

---

(1) نفسه.

(2) الزياني، **الترجمانة**. ص 99.

(3) ابن عثمان، **الإحراز**. ص 30. ورد عند محمد بوكبوط أن الدولة العثمانية كانت تستورد الخشب =

ويضيف ابن عثمان أن الأتراك العثمانيين في إسطنبول يستخدمون الخشب في بناء منازلهم عوض الحجارة، ويفسّر ابن عثمان ذلك بكثرة تعرض المنطقة للزلازل، إلا أن الخشب يتسبب هو أيضاً في الحرائق، ولعل هذا ما دفعه إلى القول بأن المدينة «على ما هي به من الخيرات موصوفة جنة بالمكاره محفوفة»[1].

أما فيما يتعلق بالأثاث المنزلي والمفروشات فقد أشار الزياني إلى أن سكان إسطنبول كانوا يستعملون الحصر اللبدية والزرابي والمطارب المصنوعة من الملف البندقي الشهير بالإضافة إلى الوسائد الحريرية. أما الأواني فقد ذكر الزياني الوجاق الحديدي والطشت والإبريق والصينية التي تصنع غالباً من الصفر، كما يوجد طشت كبير للصابون، بالإضافة إلى صحون للأكل وقرب للماء، ووسائل الإنارة كالفانوس والحسكة... الخ[2].

وعلى الرغم من عدم تفصيل الزياني أو ابن عثمان في الكثير من المعلومات المتعلقة بالبيت التركي بإسطنبول، فإن المعطيات التي قدّمها بهذا الصّدد تعكس مستوى من التمدن والتحضر التركيين، هذا فضلاً عن مستوى عيش متميز نظراً إلى توفر بيوتهم على البساتين واللبد والزرابي والوسائد الحريرية.. الخ.

وإلى جانب كل ما سبق اهتمت الرحلة المغربية إلى إسطنبول في الفترة الحديثة بمظاهر عمرانية أخرى كالحمّامات التي يدل عددها الكبير في إسطنبول على اهتمام العثمانيين بالنظافة ونظافة الجسد، التي تعتبر أحد مظاهر التحضر والتمدن: «. . .وأخبرني بعضهم أن عدد الحمامات داخل سور إسطنبول خاصة مائة وسبعة وسبعون، وبأسكدار والغلاطة وقاسم باشا عشرون»[3].

ومما تجدر الإشارة إليه في هذا الصّدد أن العلاقة بين نظافة الجسد والحمّامات تجد تفسيرها في كون النظافة (L'hygiène) والماء عنصرين أساسيين في حياة المسلم، فالإسلام له

= لبناء البيوت، وهو الأمر الذي لا نتفق معه فيه لكون الدولة العثمانية كانت تتوفر على مناطق شاسعة من الغابات توفر لها الخشب خصوصاً في المنطقة المحاذية للبحر الأسود والبلقان. انظر : بوكبوط، مرجع سابق. ص 123.

(1) الزياني، **الترجمانة**. ص 177.

(2) ابن عثمان، **الإحراز**. ص 50.

(3) De la Boullayele Gouz, **Voyages et observations**, Paris 1653. P.42.

لمعرفة المزيد من التفاصيل عن هذا الموضوع يمكن العودة إلى أطروحتنا السابقة الذكر. صص 157 - 161.

دور مركزي في الحث على النظافة، وبالتالي فإن الاغتسال اعتبر ضرورة دينية. وبناء على هذه الفلسفة اعتبر الأتراك الحمّام مكان النظافة، وقد كان أغنياء إسطنبول وكبار رجال الدولة والسلطان يتوفرون على حمّامات خاصة بهم في قصورهم.

من جهةٍ أخرى فإن الرحالة الأوروبيين الذين زاروا إسطنبول خلال الفترة الحديثة اعتبروا الحمّامات الشّرقية مظاهر حضارية وصحية عظيمة، ما دفعهم إلى تجريبها وتدوين أوصافها في رحلاتهم: ومما قاله أحد الرحالة الفرنسيين في هذا الشأن: « الشرقيون... لهم هواية مفرطة بالحمامات»[1].

ومن المظاهر العمرانية الأخرى التي أثارت انتباه وإعجاب ابن عثمان المكناسي الثكنات العسكرية، أو «القشلات». وقد كان دقيقاً في وصفها بحيث أن الصّورة التي يضعها السفير المغربي عن هذه المنشآت العسكرية تعكس مدى اهتمام الحكم العثماني بمؤسسة الجيش، يقول ابن عثمان: «والقشلة بلغتهم هي الموضع الذي ينزل به العسكر، وقد رأيت منها بالقسطنطينية عدة مواضع يسمّونها القشلات تنزلها العساكر إذا قدمت بسبب حركة الجهاد أو نحو ذلك، ولكل عسكر قشلة معينة وهي مشتملة على ديار كثيرة وبيوت عديدة كأنها مدينة، وبها حمامات ومسجد الخطبة وسقايات الماء المتعددات، وديار الوضوء والأشجار مغروسة أمام بيوت كل جماعة، فكل جماعة تدخل موضعها المعلوم لها، وبالأبواب علامات كل فريق تسع علامته، وبها النقوش الفائقة وزليج البديع والعمل الرفيع، والأبواب المصبغة والأرض المفروشة والطرق المستقيمة، وبيوتها لها الشبابيك مطلة على ما وراءها، فالنظر فيها فرجة ونزهة، ولكل قشلة أوقاف معتبرة من ملوكهم رحمهم الله تعالى يصرف من مستفادها على أصحابها، هذا معنى قشلة»[2].

وإذا كان العمران يقترن بالحضارة فإن مدينة إسطنبول ـ كما لاحظ ذلك السفير ابن عثمان المكناسي ـ كانت تتوفر على تجهيزات تساهم في تسيير حياة السكان وراحتهم، فبالنظر إلى الطبيعة الجغرافية والبحرية للمدينة، وباعتبار أن المدينة مكونة من ضفتين، فقد كان من الضّروري توافر المراكب لتيسير تنقل السكان من وإلى الضفتين. وقد اعتبر السفير المغربي هذه الظاهرة معياراً لعظمة مدينة إسطنبول: « ولو ترى مرساها وكثرة من يغشاها وما

(1) ابن عثمان المكناسي، **الإحراز**. ص 106.
(2) نفسه. صص: 32 - 33.

بها من ازدحام الوارد والعمارة لعلمت مقدار هذه الإمارة، وأما الفلايك التي يعبر الناس فيها من ناحية إلى أخرى فقد سألت ذات يوم بعض الملاحين كنا راكبين في زورقهم عن عدد الفلايك فقال لا أدري، إلا أنهم عدوها في زمن السّلطان مصطفى رحمة الله عليه فوجدوها نحو ثمانين ألفاً وتعدّدت الروايات بمثل ذلك. فبهذا الاعتبار يظهر لك مقدار هذه المدينة العظيمة المقدار، فإن التفتت إلى من دخل إليها أو خرج فحدث ولا حرج، فالسفن ترد عليها كأنها القوافل جالبة لمتاع الدنيا حوامل، ولكل إقليم مرسى معينة لا ترسو مراكبه إلا بها لتكون معروفة من أجل الكثرة عند طلابها»[1].

يؤكد ما شاهده ابن عثمان في إسطنبول ارتباط هذه المدينة بالبحر ليس جغرافياً فقط وإنما اقتصادياً وتجارياً وبشرياً، بل بالعلاقة مع بقية الولايات والدول الأوروبية... الشيء الذي جعل منها محور البحر الأبيض المتوسط والدولة العثمانية برمتها.

ومن بين المنشآت العمرانية الأخرى التي حرص ابن عثمان على زيارتها دار السكة، إلا أن السفير المغربي وللأسف لم يفصّل فيها الكلام، فكل ما أشار إليه أنها بقرب دار السلطان وتتوفر على آلات الطبع المسمّاة بالدولاب. وقد اعتبر ابن عثمان هذه المؤسسة دليلاً على ضخامة هذه الدولة..»[2].

إن المعلومات التي قدمها كل من ابن عثمان المكناسي وأبي القاسم الزياني والمتعلقة بالتراث العمراني للدولة العثمانية وتحديداً مدينة إسطنبول تعكس مدى الإعجاب الكبير إلى درجة الافتتان بمنشآت هذه الدولة، التي تعكس بدورها مظاهر الأبهة والفخامة التي كان العثمانيون يحرصون على إبرازها ليس من خلال طريقة بناء القصور فقط وإنما من خلال جميع المنشآت العمرانية بما في ذلك المساجد، التي يبدو من خلال الوصف الذي قدمه السفيران أنها كانت تكلف الدولة أموالاً طائلة لبنائها وتزيينها. إلا أن الملاحظ لدى السفيرين المغربيين أنهما قدما أوصافاً تتعلق بالعمران المرتبط بالدولة والحاكمين في حين لم يتعرضا للعديد من المنشآت الأخرى، ولعل تفسير ذلك نجده في طبيعة إقامتهما بالعاصمة إسطنبول حيث أن مهمتيهما كسفيرين جعلتاهما يتقيدان إلى حد بعيد بالبروتوكول العثماني.

إلا أن الزياني وفي معرض حديثه عن ضخامة العمران في إسطنبول وإن كان لم يقدم

(1) نفسه. ص 58.

(2) الزياني، الترجمانة. ص 104.

تفاصيل مطولة حول هذا الموضوع، فإنه يشير إلى أنه فصل الكلام فيه في كتابه «الترجمان المعرب» حيث قال: «وخبر عجائب الإصطانبول لا يسعها هذا الاختصار، وقد بسطت الكلام فيها في تأليف الترجمان. فليطالعه من أراد الوقوف على ضخامة الإصطنبول»[1].

وفي الختام يستنتج من زيارة السفيرين المغربيين ابن عثمان المكناسي وأبي القاسم الزياني لمدينة إسطنبول، وقوفهما على إحدى أهم عواصم العالم في الفترة الحديثة، فمن خلال وصفهما لها وأوضاعها السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية والعمرانية. . . تبدو صورة مدينة مزدهرة تتوفر على معالم التحضر والتمدن. فالدولة العثمانية حرصت على أن تكون دولة النظام في جميع مرافقها الحيوية، الشيء الذي أسبغ عليها أوصاف الأبهة والفخامة والهيبة سواء في عيون الرعايا أو الأجانب.

لقد كانت مدينة إسطنبول متعدّدة الإثنيات والثقافات والديانات وهو ما ساهم بدون شك في ازدهارها وتطوّرها، إلا أنها كانت أيضاً مدينة السلطان والأغنياء وكبار رجال الدولة بحيث انعكس ذلك على الحياة اليومية للمدينة سواء من حيث الأمن والاستقرار أو التلاحم الاجتماعي والمعاملات وأصول الضيافة.

إن الازدهار الاقتصادي الذي عرفته إسطنبول هو نتيجة الاهتمام الكبير الذي حظيت به من طرف السلاطين العثمانيين، ومن مظاهر ذلك السّهر على تنظيمها بما يليق بمدينة عاصمة، فالأسواق منتشرة في كل ناحية بحيث كانت توفّر كل الحاجات التي يحتاج إليها السكان خصوصاً الفئات العليا من المجتمع الإسطنبولي. أما الموانئ فقد شكلت مراكز حيوية للمدينة بالنظر إلى ما كانت توفره لها من مواد إلى حد الوفرة. وأكيد أن هذه الوضعية كان لها انعكاس كبير على المجتمع العثماني وعلى عاداته الاجتماعية والسلوكية.

إن النظام التعليمي الذي توفرت عليه الدولة العثمانية ينطلق من الخصوصيات الثقافية والدينية للمجتمع العثماني. إلا أنه لم يكن مستقلاً عن الدولة، بل تحت إشرافها ومرافقها خصوصاً وأن المتخرجين كانوا يعملون في أسلاك الدولة: كقضاة، وكتاب ومعلمين...

وعلى الرغم من الصّرامة التي كانت تنهجها الدولة في تأطير وتنظيم التعليم، وما توفّره له من أطر تربوية ورعاية وخزانات، فإن الرحالة المغربي وقف على بعض مظاهر الفساد التي شملت بنية التعليم مع نهاية النصف الثاني من القرن الثامن عشر.

---

(1) نفسه.

وتبدو مدينة إسطنبول من خلال ما قدّمه ابن عثمان المكناسي وأبو القاسم الزياني أكثر من عاصمة دولة؛ بل «الدنيا» نظراً لما كانت تتوفر عليه من منشآت ومرافق، فضلاً عن حجمها الكبير وخصوصيتها الطبيعية والجغرافية. لقد كانت إسطنبول عاصمة الدولة البيزنطية، إلا أنها مع الدولة العثمانية تمكّنت من أن تعكس صورة للتعايش من خلال الحفاظ على تراثها المسيحي القديم، وإعطائها هوية جديدة وهي الإسلام والتّراث العمراني الإسلامي كالمساجد ذات الأشكال الهندسية الغريبة، التي كان العثمانيون يسهرون على بنائها وتزيينها، ومن خلال ذلك تبدو الإضافة الفنية والعمرانية التركية إلى العمران العربي الإسلامي. وإذا أضفنا إلى ذلك المنشآت العمرانية الأخرى كالحمّامات والقصور. . . الخ. يبدو لنا أن الأتراك حرصوا دائماً على الظهور بمظهر الأناقة والفخامة والعظمة، الشيء الذي كان يجعل الآخر غير التركي يهابهم ويحترمهم.

العثمانيون الأتراك بين الرحالة المغاربة والرحالة الفرنسيين

إن المساهمة المعرفية والثقافية التي قدمها ابن عثمان المكناسي وأبو القاسم الزياني عن الأتراك العثمانيين وعاصمتهم إسطنبول خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر، جعلت من العثمانيين موضوعاً ذا أهمّية كبيرة بالنسبة إلى الفترة الحديثة. والواقع أن هذا الاهتمام لم يكن مغربياً فحسب بل كان أوروبياً أيضاً ولم لا دولياً، بمعنى أن الأتراك العثمانيين شكلوا موضوع الساعة خلال الفترة الحديثة بحيث حرص العالم على معرفة كل شيء عنهم ما جعلهم يتصدّرون أدبيات الفترة الحديثة خصوصاً في أوروبا المسيحية.

وفي هذا السّياق أولى الفرنسيون أهمّية خاصة للأتراك العثمانيين الذين كانت تربطهم بهم ومنذ بداية القرن السادس عشر علاقات متميزة قائمة على معاهدة 1535م، والامتيازات السياسية والتجارية والقانونية التي حصل عليها الفرنسيون من الباب العالي، وهو ما أدى إلى تكاثر عدد الفرنسيين بالشّرق العثماني بشكل عام وإسطنبول بشكل خاص. ويدخل في هذا الإطار الرحلات الفرنسية التي كان يتزعمها: الدبلوماسيون ورجال العلم، ورجال الدين والمغامرون والتجار. فكانت مضامينها تتمحور أساساً حول الأتراك العثمانيين. فهل كانت الصورة التي نسجها الرحالة الفرنسيون حول العثمانيين هي الصورة نفسها التي نسجها الرحالة المغاربة خلال الفترة الحديثة أم أنها صورة مختلفة كلياً أو جزئياً عنها؟ بمعنى آخر هل هناك اختلافات جذرية أم تقاطعات بين الصّورتين؟ للإجابة عن هذه الأسئلة فإنه يجب علينا بدءاً تقديم ـ ولو بشكل مختصر ـ الصورة التي أنتجها الرحالة الفرنسيون حول الأتراك العثمانيين خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر. وهذا سيمكننا من إجراء مقارنة بصورة الرحالة المغاربة خلال الفترة نفسها.

العثمانيون في الرحلات الفرنسية

شكلت كتب الرحلات خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر وسيلةً عمليةً لإعلام وتشكيل الرأي العام حول الجديد الثقافي والعلمي للمرحلة. أما بخصوص العثمانيين، فإن الرأي العام الفرنسي جعل منهم إشكالية حقيقية تتغذى بشكل أساسي بمساهمات مختلف فئات الرحالة إلى الشرق.

كيف قدم إذن الرحالة الفرنسيون العثمانيين إلى الرأي العام الفرنسي؟ وما الصورة التي أعطيت للتركي خلال تلك الفترة؟

نذكر في البداية أن الرحلات الفرنسية إلى الشّرق العثماني خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر، قد أولت اهتماماً خاصاً للمجتمع العثماني الإسلامي، وذلك من خلال التطرق إلى أربعة مواضيع رئيسية: الشعب، مظاهر الحضارة، الإسلام التركي، مؤسسة الحكم.

إنها المواضيع التي كانت تشغل الرأي العام الفرنسي، ويبدو ذلك واضحاً من خلال التعابير التي كان يستعملها الفرنسيون (Il est comme un turc) «إنه مثل تركي»، (fort comme un turc) «قوي مثل التركي» (une tête de turc) «رأس تركي»... الخ، ولذلك فقد حرص الرحالة الفرنسيون على تسجيل كل ملاحظاتهم عن الأتراك لتقديمها إلى الرأي العام الذي يتداولها بشكل يومي.

في تعريف الأتراك وأصلهم

عدد قليل من الرحالة الفرنسيين الذين تركوا لنا معلومات حول هذا الموضوع، فالأمر لا يتعلق بتعريف جغرافي للدولة العثمانية، وإنما بتعريف تاريخي وأنثروبولوجي. في رحلته إلى الشّرق العثماني يقدّم الرحالة فرمانيل (Fermanel) مساهمةً في التعريف بتاريخ الأتراك: «فالأتراك عند بدايتهم لم يكونوا سوى جماعة من الرحّل المتشرّدين الذين نزحوا من بلاد التتار بآسيا الوسطى... ». أما فيما يتعلق بالتسمية، أي العثمانيين، فهي ترجع إلى المحارب عثمان ابن أرطغل الذي أعطى بعد استقراره بمدينة بورصة الانطلاقة لتأسيس الدولة العثمانية[1].

لا يضيف هذا الرحالة أو غيره معلومات أخرى عن تاريخ الأتراك وأصلهم، إذ ينتقل

(1) Fermanel. **Le voyage d'Italie et du Levant de MM** Fermanel... contenant la description des royaumes, vie mœurs et nations tant des Italie que les Turcs, Grecs, Arabes, Armniens, Mores Negres et autres nations. Rouen, 1665. PP.104-106.

مباشرةً بعد ذلك إلى الحديث عن الدولة العثمانية في وضعها الجيوسياسي، الذي يعكس كبرها وحجمها الاستراتيجي: «منذ عثمان إلى اليوم تعاقب على هذه الدولة اثنان وعشرون خليفة من أب لابن أو من أخ لأخ.. هؤلاء والسّلاطين وسعوا كثيراً من حدود دولتهم، الشيء الذي جعلهم يملكون اليوم أكبر جزء من أوروبا وآسيا وإفريقيا. لقد ربحوا بلداناً كثيرة في ظرف أربعمائة سنة، في حين امتلكها الرومان قديماً في ظرف ثمانمائة سنة. . .»[1].

لكن هذه الدولة كما يقدّمها رحالة آخر: دي هاي دو كورنومان، تتميز بقلة السكان: الناس يتعجبون من كون هذه الدولة خالية من السكان، على الرغم من أن التركي بإمكانه أن يتزوج أكثر من امرأة واحدة، الشيء الذي يمكنه من إنجاب عدد كبير من الأطفال، مما نتج منه زيادة عدد المسلمين على عدد النصارى. . .[2]. ويفسّر هذا الرحالة ظاهرة التعدّد بكون الحرب تقضي على عدد كبير من رجالهم، كما أن الطاعون يحصد الكثير من أرواحهم[3].

وعلى الرغم من أن العنصر التركي هو الأكثر تحكماً في أمور الحكم والسياسة، فإن شعوبا أخرى غير تركية تتقاسم هذه الدولة مع الأتراك «. . . يسكنها ثلاثة أجناس من مختلف الديانات، لكنهم غير راضين بالحكم التركي.. سوريا، فلسطين، والجزيرة العربية. أما في الجانب الإفريقي فيسكنها العرب والبربر حيث يقطن العرب الأرياف تحت الخيام، أما البربر فيقطنون المدن والقرى. . .»[4].

إن الرحالة الفرنسيين للقرنين السابع عشر والثامن عشر لا يضيفون شيئاً حول أصول الأتراك، لماذا؟

نعتقد أن هناك تفسيرين لهذه المسألة: الأول أن هذا الموضوع سبق التطرق إليه من رحالة القرن السادس عشر[5]، الذين قدموا لأول مرة للرأي العام الفرنسي التاريخ التركي، الثاني أن رحالة القرن السابع عشر والثامن عشر أولوا اهتماماً كبيراً للواقع العثماني. بالإضافة

---

(1) Ibid.

(2) Des Hayes de Cournemin, op.cit. p. 187-188.

(3) Ibid.

(4) Ibid. PP. 219-220.

(5) يمكن الرجوع إلى هذا الموضوع بتفصيل في كتاب المؤرخة الفرنسية

Yvelise Bernard. **L'Orient du XVI^{e} siècle à travers les récits de voyages français.** Paris, 1988. PP. 131-143.

إلى ذلك فإنه خلال القرن السابع عشر شهدت الكتب المتعلقة بالتاريخ التركي نتاجاً غزيراً، لذلك لم يكن الرحالة يولون هذا العنصر أهمّية كبرى تجنباً للتكرار.

في وصف الأتراك

فيما يتعلق بالمظهر الخارجي للأتراك لا يقدم لنا الرحالة الفرنسيون إلا وصفاً للرجال، فجان تيفينو هو الوحيد بين جميع الرحالة الذي تحدث في رحلته عن المظهر الخارجي للأتراك، وهو في هذا الصّدد لا يقدّم الصورة التي صاغها رحالة هذه الفترة عن الأتراك، وإنما الصورة التي كانت لدى الرأي العام الفرنسي. يقول تيفينو: «إن للأتراك قامة جميلة، وبما أن أجسامهم جد متوازنة، فإنهم لا يعانون عيوباً خلقية كالتي نجدها عادة في دول أوروبا مثل الحدب، العرج، لذا يقال عنهم «قوي مثل تركي»، لأنهم في غالبيتهم أقوياء وأشدّاء»[1].

إن الصّورة الجماعية التي يقدمها هذا الرحالة تعكس جانباً إيجابياً أكثر أهمّية من الجانب السلبي الذي يطلق عموماً على الأتراك.

أما فيما يتعلق بالجانب المعنوي، فبخلاف ما كان يشاع عن الأتراك منذ القرن السادس عشر: بأنهم غلاظ الطبع وبدون رحمة، نجد الرحالة الفرنسيين للقرنين السابع عشر والثامن عشر يغيرون جذرياً هذه الصّورة الموروثة عن فترة الحروب الصليبية. فتيفينو الذي أولى هذا الموضوع أهمّية خاصة من بين جميع الرحالة يقول: «يعتقد الكثيرون في البلاد المسيحية بأن الأتراك شياطين كبار، وبرابرة، وأناس بدون إيمان، لكن الذين عرفوهم وتحدّثوا إليهم يقولون إنهم أناس طيبون، يتبعون حرفياً مقولة (علينا أن نحب لغيرنا ما نحب لأنفسنا)»[2].

لا يكتفي هذا الرحالة بإيراد هذه المعطيات عن روح ومعنويات الأتراك، بل يضيف خصوصيات معنوية أخرى بالغة الأهمّية: «إنهم (الأتراك) لا يؤمنون بجواز الكذب أو الغش سواء مع مسيحي أو تركي... ولا يتخاصمون، ولا يحملون السّيوف داخل المدينة، حتى بالنسبة إلى الجنود باستثناء الخنجر فقط. إنهم قليلو الخصومات، والمبارزات لا نجدها عندهم، وهذا راجع بالأساس إلى الإسلام الذي حرم على أتباعه الخمر، والميسر، لذا فالأتراك لا يشربون الخمر، والذين يشربونه لا يحترمون، ويمكن أن نقول بأنهم يأكلون من

---

(1) Jean Thévenot. **Relation d'un voyage fait au Levant,** Paris 1664, PP. 110-113.

(2) Ibid.

أجل العيش، ولا يعيشون من أجل الأكل...»[1]. هذه الصورة التي يقدّمها جان تيفينو عن الجانب المعنوي للأتراك يؤكدها أيضاً الرحالة الأب روبير دودرو (P.Robert de Dreux) الذي يضيف إليها أربعة مظاهر معنوية أخرى. يقول هذا الرحالة: « لقد لاحظت فيما هو مشترك عند الأتراك: كثرة الصّدق، كثرة التواضع، اعتدالاً في المأكل والمشرب، وحباً كبيراً لدينهم...»[2].

نجد هذه الصورة أيضاً عند رحالة آخر من الفترة نفسها حيث يؤكد أن الأتراك: «طيبون... كثيرو الجدية والتواضع... كما أن البساطة والبراءة كثيرة الانتشار بينهم مع صدق لا مثيل له»[3].

في الخلاصة إذن نجد أن الأتراك حسب تقديم هؤلاء الرحالة، شعب يتميز بجسد: قوي، صلب، وبمعنويات كبيرة وحية. إن الملاحظ في هذه المعطيات أنها لا تتطابق مع الصورة الأسطورية للقرون السابقة.

الرجل التركي والمرأة التركية

يتميز الرجل التركي أو المرأة التركية كما يقدّمهما الرحالة الفرنسيون بلباس كثير التماثل، مظهره جميل، ممتع أثناء المشاهدة، ونظيف، يعكس ثقافة وفناً شرقيين: «إن لباسهم مفيد للظهور بقامة جميلة، تعجب العيوب...»[4]. بالنسبة إلى الرجال فإن الرحالة تيفينو يكاد يكون الوحيد في تقديم معطيات حول هذا الموضوع فالأتراك يلبسون «قمصاناً، ويلبسون فوقها سترة من القماش من الأطلس (Satin) أو من أثواب أخرى راقية... فوق هذه السترة يضعون حزاماً يمكن أن يستخدم عمامة، أو حزاماً من الجلد مزيناً بأقراص قد تكون من الذهب أو الفضة»[5].

(1) Ibid.

(2) P.Rober de Dreux. Voyage en Turquie et en Grèce du R.P.R.D. Aumônier de l'Ambassadeur de France (1665-1669) pub, est annoté par Hel Pernot, 1925. PP. 71-72.

(3) Duloir. Les voyages du Sieur Duloir, contenant plusieurs lettres écrites du Levant. Paris, 1654. P.166.

(4) J.Thévènot, op.cit. P.55.

(5) Ibid.

يضيف هذا الرحالة الدقيق الملاحظة أن الأتراك يحملون دائماً في أحزمتهم خنجرين قد يكون مقبضهما مرصّعاً بالذهب أو الفضة أو من الأحجار الكريمة. . . كما يحملون مناديل كل واحد في جانب تستعمل لأغراض كثيرة. . . يضع الأتراك فوق السترة أيضاً ما يشبه المعطف لكن ليس بشكل دائم[1].

فيما يخص الأقدام ينتعل الأتراك أحذية من لون واحد، أما كعبها فهو متساو مع مقدمة الحذاء الذي يحمل اسم: البابوش.

لكن العنصر الأكثر تميزاً في لباس الأتراك هو العمامة، التي حسب الرحالة تيفينو، تعتبر عنصر تميز من حيث الانتماء الاجتماعي بين الأتراك: «يضع الأتراك فوق رؤوسهم قبعة.. يضعون حولها عمامة زرقاء أو حمراء. . . هذه العمامة هي خمار من القماش أو من الحرير. . . يضعونها على الرأس بشكل دائري، وبأشكال متعدّدة بحيث تعرف قيمة التركي الاجتماعية من خلال شكل وطريقة وضع العمامة. . .»[2]. وفي السياق نفسه يؤكد الرحالة نفسه بأن اللون الأخضر للعمامة عند الأتراك خاص بالأشراف الذين ينتمون إلى آل البيت، ولا يمكن لأحد من العامة أن يضع عمامة بهذا اللون.

عند نهاية ملاحظاته يضيف هذا الرحالة بأن الأتراك يحلقون رؤوسهم.. ويتركون لحاهم وشواربهم باستثناء الذين يعملون داخل القصر.

إن اللحية ـ عند الأتراك ـ حسب هذا الرحالة ـ معيار للاحترام، لذلك لا يحلقها السلطان، كما أنهم يقبلون لحى بعضهم بعضاً[1].

من خلال هذه المعلومات التي يقدمها الرحالة تيفينو عن لباس الأتراك، يعكس طريقة لباس مختلفة تماماً عن لباس الفرنسيين، متناسق في مظهره، وممتع أثناء المشاهدة.

فيما يخص النساء التركيات، فتجدر الملاحظة إلى كون الرحالة الفرنسيين وغيرهم من الأوروبيين قد تعاملوا مع هذا الموضوع بحساسية كبيرة، وهذا يفسّر الكثير من المبالغات والخرافات التي وقع فيها الكثيرون منهم، وهذا ما نجده في الكثير من أحاديثهم عن المرأة التركية: «هناك الكثير من الصّعوبة والخطر لرؤيتهن.. ولا يراهن إلا اللواتي يلتقين بهن في

---

(1) Ibid.

(2) Ibid.

(3) Ibid.

الحمّام ولا يشاهدن خارج البيوت.. فإنهن لا يذهبن إلى الحمّام إلا مرةً واحدةً على الأقل لأن أزواجهن يمنعونهن من ذلك بسبب تعاليم الدين»(1).

«إن النساء (التركيات) يبقين في البيوت» «وتحترم البيوت التي بها النساء حتى أن العدالة لا تدخل بيت رجل مطالب لديها. . .»(2).

يسمّي الأتراك نساءهن الحرمة (من الحريم) الذي يعني المقدّس، وهو ما لا يجوز المس به. وما دام الدخول إلى البيوت أمراً صعباً على أهل البلد، فإنه ممنوع كلياً على الأجانب خصوصاً من الإفرنج(3).

وعلى الرغم من ذلك فقد ترك هؤلاء الرحالة معلومات مهمة للرأي العام الفرنسي حول المظهر الخارجي وخصائصه، والجمال التركي وطريقة اللباس.

جان تيفينو عند وضعه لصورة المرأة التركية تحدث عن بعض مميزاتها: «في تركيا النساء جميلات، صورتهن حسنة وبدون عيوب، شديدات البياض لعدم خروجهن من البيوت، ويضفي الحجاب الذي يلبسنه عند الخروج بعض الزينة، ويكحلن عيونهن. . . ويضعن على الأظفار الحناء. إنهن نظيفات»(4).

كما يلبسن المعاطف (جمع معطف) التي يحزمنها بأحزمة مرّصعة بأشكال ذهبية أو في بعض الحالات بأحجار كريمة. . . أما عند خروجهن من البيت فيضعن خماراً وسترة ذات كمين طويلين لا تسمح بظهور شيء إلا الأصابع. أما أحذيتهن فهي مثل أحذية الرجال(5).

لقد لاحظ هذا الرحالة أن النساء التركيات لهن شعر طويل يصل إلى الخصر، لكنهن أيضاً يضعن غطاء على الرأس مثل طربوش من أثواب حمراء.. أما عند مغادرتهن البيت فإنهن يضعن خماراً على الرأس والوجه لا يسمح بظهور إلا العينين(6).

على الرغم من كون النساء التركيات والمرأة المسلمة بصفة عامة لهن صفة الاحترام،

---

(1) Duloir, op.cit. P.170.

(2) Arvieux. **Mémoires du chevalier d'Arvieux, envoyé extraordinaire du Roy à la porte,** consul d'Alep. Paris, 1731. P.433.

(3) Ibid. P.424.

(4) Tévènot. Op.cit. P.105.

(5) Ibid. PP.106-107.

(6) Ibid.

فإن الرحالة اهتموا بحياتهن الخاصة والغامضة في تصورهم، غير أن المعلومات المقدمة من قبل هؤلاء تفتقد الموضوعية، لأنهم لم يكونوا على علاقة مباشرة بالنساء، لأن البيوت كانت ممنوعة كلياً على الأجانب. وهذا ما أكده بعض الرحالة عند قولهم: «نعرف الشيء القليل حول عادات النساء»[1]. غير أن الرحالة بخصوص هذا الموضوع يميزون بين نوعين من النساء في تركيا: نساء القصر أو السرايا (Serail)، ونساء العامة، لكون النموذجين يمثلان طريقتين مختلفتين في الحياة.

نساء السرايا

الجدير بالملاحظة في هذا الصدد أن المعلومات المقدمة من الرحالة الفرنسيين مأخوذة عن بعض النساء اللواتي سبق لهن دخول السرايا، ولذلك فإن بعض الرحالة يشككون في صدقية هذه المعلومات لكونها «ترتكز على الخيال... لذلك فهي بعيدة عن الحقيقة»[2].

بالنسبة إلى جل الرحالة فإن نساء القصر الأكثر احتجاباً في ملك السلطان. أما الجناح الذي يقمن فيه فإنه يحتل ثلث القصر بسبب العدد الكبير من النساء اللواتي يقمن فيه، والذي قد يصل في بعض الأحيان حسب الرحالة فرمنيل (Fermanel) إلى أربعمائة امرأة أو أكثر.

هؤلاء النسوة حسب هذا الرحالة كلهن هدايا يقدّمهن الباشوات إلى السّلطان خصوصاً عند توليه الحكم[3]. وعلى الرغم من هذا العدد الكبير من النساء فإن السلطان لا يفضل منهن إلا القليلات، وبالتدقيق ثلاثاً بحيث يعشن في أجنحة خاصة يكون لهن الخدم أو الإماء اللواتي يخدمنهن.

عندما تنجب إحدى نساء القصر ولداً من السلطان فإنها تتحول إلى أميرة أو بالتركية خاتون[4].

كثيرة هي المعلومات التي يقدّمها الرحالة حول نساء القصر: فالرحالة تافيرنييه يسميهن

---

(1) Ferrieres Sauvebeuf, **Mémoires historiques politiques et géographiques** . Paris, 1790. T.I. P.23.

(2) Tavernier, J.B. **Nouvelles relations des cérails du G.S.** Comprenant plusieurs singularités qui jusqu'ici n'ont point été mises en lumière. Paris 1681. P.307.

(3) Fermanel. Op.cit. P.79.

(4) Fernieres. Op.cit. PP.24-25.

«البئيسات» أما تورنفور فينعتهن «مخلوقات القصر»، أما فريير (Feriers) فيسميهن «ضحايا السلطان».

نساء العامة

لا تختلف وضعية النسوة كثيراً عن وضعية نساء القصر، فالصورة التي يعكسها الرحالة حولهن هي صورة نساء حبيسات البيوت، وقلما يخرجن منها، وحتى عند الخروج فهن محجبات. ويميز الرحالة داخل هذه الفئة من النساء نساء الأغنياء ونساء العامة، أما الفئة الأولى حسب آرفيو (Arvieux) «فهن حبيسات البيوت، وليس لهن من تسلية غير الذهاب إلى الحمّام أو الغناء والموسيقى والرقص لتسلية أزواجهن، واهتمامات أخرى مثل تطريز المنادل، والفوط والقمصان... الخ»[1]. غير أن الذهاب إلى الحمّام يشكل ـ حسب الرحالة ـ النشاط المفضل لديهن، لذلك أولاه الرحالة اهتماماً خاصاً في رحلاتهم، في مقابل ذلك لم يترك لنا هؤلاء أي معلومات عن بقية الأنشطة الأخرى.

لقد اعتبر الرحالة دولوار حمامات النساء بمثابة مكان للتجمع واللقاء بين النساء الشرقيات: «كل النساء يذهبن (إلى الحمّام) لأنه المكان الوحيد للتجمع ولقاء الصديقات...»[2].

في ثقافة التغذية

يندرج هذا الموضوع عند الرحالة الفرنسيين للقرنين السابع عشر والثامن عشر، في إطار عرضهم لبعض مظاهر الحضارة العثمانية التي تعكس درجة التطور، سواء في المجال التقني أو المجالين الاجتماعي والثقافي، التي استطاع المجتمع التركي تحقيقها عبر عاداته، وديانته وثقافته. ففي كتاباتهم حول الواقع العثماني أولى الرحالة الفرنسيون اهتماماً خاصاً لمظاهر الحضارة العثمانية كعادات الأكل، النظافة والعلاقات بين الأفراد... الخ.

ففيما يتعلق بموضوع ثقافة التغذية اهتم الرحالة بالعناصر المكونة للتغذية والأكثر استهلاكاً من طرف الأتراك: مثل اللحوم بمختلف أنواعها، والحبوب، والخضر، والفواكه، والعسل، والجبن، والزبدة والزبيب[3].

---

(1) Arvieux. Mémoires - op.cit. P.425.

(2) Duloir. Op.cit. P.182.

(3) Arvieux. Mémoires - op.cit. P.455-460.

ويلاحظ الرحالة في هذا الموضوع أن الأرز يشكل المادة الأساسية في الأكل التركي حيث يطبخ بطريقة مختلفة: البيلو (Pilau)، ولابا (lappa) وشوربة (Chorba)[1].

أما بخصوص المشروبات فإن الرحالة يقدمون معلومات حول أنواع مختلفة منها، ويشكل الماء العنصر الأساسي فيها، من هذه المشروبات يذكر الرحالة تافيرنييه: سوربي (sorbet) الشبيه بالمشروبات الغازية، والبوظة (Boza) القريب من البيرا (Biere)[2].

وعلى الرغم من وجود هذه المشروبات على اختلافها، فإن القهوة ـ كما لاحظ الرحالة ذلك ـ تبقى المشروب الأكثر تميزاً للشرق. إن هؤلاء الرحالة لم يهتموا بالقهوة فقط، وإنما أيضاً بأدوارها الاجتماعية داخل المجتمع التركي، خصوصاً عند حديثهم عن المقاهي (Cahvehane) التي كانت وراء ظهور المقاهي الأدبية (Café littéraires) خلال القرن الثامن عشر، والمقاهي الحالية في العالم بأسره[3]. أليس هذا تأثيراً ثقافياً عميقاً ليس للأتراك فقط وإنما للشرق في الغرب؟

مما لاشك فيه أن القهوة أكثر من مشروب شرقي، فهي تعبير عن تقاليد وعادات اجتماعية تدعم العلاقات بين الأفراد، وتخلق جواً خاصاً في المقاهي.

في النظافة الجسدية

لقد تنبه الرحالة الفرنسيون إلى كون النظافة والماء عنصرين أساسيين في حياة المسلمين، ويفسّرون ذلك بكون الإسلام يؤدّي دوراً كبيراً في التأكيد على النظافة. ولذلك فقد لاحظ الرحالة على أن الغسل يعتبر ضرورة دينية قبل كل شيء. ويشكل الحمّام بأشكاله المختلفة مكان النظافة المفضل سواء بالنسبة إلى السلطان الذي يملك حماماً خاصاً به وبنسائه أو الأغنياء أو العامة. وقد اختبر بعض الرحالة من أمثال: دولوار، ولابولاي، وتيفينو، وتورنوفور، وبارون توت الحمّام التركي وإيجابياته الصحية، وقدموا للرأي العام الفرنسي أوصافاً مدهشة حوله.

إن الحمّامات الشّرقية بالنسبة إلى هؤلاء فريدة حتى في طريقة بنائها، إذ تستجيب بشكل

(1) Tournefort. **Relation d'un voyage fait par ordre du Roy.** Paris, 1717, VII. PP.378-379.

(2) Tavernier. Op.cit. PP.95-96. Thévènot, op.cit. P.63.

(3) J.Thévènot. Ibid. p.96

أساسي لتعاليم الإسلام، ولذلك اعتبر الرحالة هذه الظاهرة أكثر من معطى ثقافي بل فلسفة شرقية خالصة.

إن هذه الحمّامات كما وصفها الرحالة، تتكون عادة من جناحين كبيرين، وتوجد بكل المدن الشرقية، غالية الثمن[1]. كما أنها مفتوحة في وجه الرجال والنساء، فالرجال يدخلونها صباحاً، والنساء بعد الزوال، وهي تشتغل من الرابعة صباحاً حتى الثامنة مساء[2].

وعلى هذا الأساس فقد خلص جميع الرحالة إلى استنتاج واحد وهو أن الشرقيين ومنهم الأتراك هواة الحمّامات[3].

في العلاقات بين الأفراد

إن المقصود بالعلاقة بين الأفراد، تلك العلاقة التي تربط عناصر المجتمع، وقد أولاها الرحالة اهتماماً خاصاً، واقتصروا على علاقات الصداقة بين الرجال، وعلاقة الرجال بالنساء.

بالنسبة إلى النوع الأول فيتحدث عنه الرحالة باعتباره مظهراً اجتماعياً من خلال الممارسة في الحياة التركية اليومية. ويركزون في ذلك على طريقة السلام والتحية، والزيارات وطريقة التحدث فيما بين الأتراك.

بالنسبة إلى طريقة التحية والسلام حسب الرحالة تيفينو، التي يلاحظ بأنها تختلف تماماً عن طريقة الفرنسيين، فهي تقوم على وضع اليد على القلب أو البطن، والانحناء قليلاً، وقول: «السلام عليكم»، ويرد الآخر بالطريقة نفسها مع قول «وعليكم السلام ورحمة الله وبركاته». وهذه التحية ـ حسب الرحالة ـ بالغة الأهمّية لأنها تحية الإسلام[4].

أما بقية الأشكال الأخرى للتحية، فهي التقبيل مع الأخذ بطرف اللحية، وتكون خاصة بين الرجال الأكثر صداقة بين الأتراك[5].

---

(1) Duloir. Op.cit. P.181. De la Boullaye le Gouz. Op.cit. p.42.

(2) Tournefor. Op.cit. p.360.

(3) De la Boullaye le Gouz. Op.cit. P.42.

في رحلاتهم قدم الرحالة أيضاً أوصافاً دقيقة للشكل الهندسي للحمّام، بالإضافة إلى طريقة الاستحمام بشكل مفصل.

(4) Thévènot. Op.cit. p.57.

(5) Tournefor. Op.cit. P.375.

فيما يتعلق بالزيارات والحديث فإن الرحالة دولوار يلاحظ أن الأتراك لا يتحدثون أثناءها إلا في القضايا الجادة. كما أن للأتراك تقاليد خاصة عند الزيارة إذ يقدم له صاحب البيت العطر، ثم مشروباً، ثم في الأخير القهوة[1]، والضيف عند الأتراك سيد البيت[2].

أما النوع الثاني من العلاقة بين الأفراد أي علاقة الرجل بالمرأة، فإن الرحالة لا يتحدثون إلا عن العلاقة الشّرعية بين الرجل والمرأة بمعنى الزواج..[3]. وهذا الزواج الذي يسمى النكاح أيضاً يسجل أمام القاضي بحيث يضم قيمة المهر...[4].

الموضوع الآخر الذي أثار انتباه الرحالة بحيث يشكل بالنسبة إليهم حالة فريدة هو كون الأتراك يتزوجون حتى أربع نساء كما هو محدّد في القرآن[5]. غير أن هذا الزواج له حدود شرعية كما لاحظه الرحالة دولابولاي (De la Boullaye) وأن المسلمين جميعاً يحرمون الزواج من الأمهات، وبنات الأب، وبناتهم وأخواتهم وخالاتهم، وعماتهم... وأخواتهم من الرضاعة، وأمهات نسائهم... الخ[6]. باستثناء هؤلاء يمكن للأتراك أن يتزوجوا ثلاثة أنواع من النساء: نساء من زواج شرعي، نساء يطلق عليهن (kibin) ثم الإماء. وقد قدم الرحالة الطريقة التي يجري بها الاحتفال بالزواج، إذ تحمل العروس فوق حصان أو هودج يحمله العبيد إلى بيت العريس حيث يقام الاحتفال، فتكون النساء في جناح معزول عن الرجال.. .الخ[7]. كما سجل الرحالة كيف أن العريس قبل أن يدخل بالعروس يصلي ويقرأ بعض الدعوات.

أما بخصوص الطلاق فيلاحظ الرحالة أنه مشروع عند الأتراك عندما يريد الزوج أو عندما تريد الزوجة أيضاً.

الإسلام من خلال الأتراك

إن الحديث عن الإسلام في جميع الرحلات الفرنسية للقرنين السابع عشر والثامن عشر أو حتى قبل ذلك هو الحديث عن موضوع خاص، إذ الأمر لا يتعلق بموضوع اجتماعي وإنما

(1) Duloir. Op.cit. PP. 169-172.

(2) Tournefor. Op.cit. P.377.

(3) Ibid. P.393.

(4) Baron de Tott. Op.cit. PP. 26-27.

(5) Ibid.

(6) La Boullaye le Gouz, op.cit. P.33.

(7) Duloir. Op.cit. P.170-178.

بالدين الذي هو بمثابة تميز بين المسلمين والمسيحيين، ولذلك نجد الرحالة الفرنسيين يتعاملون بحساسية مفرطة، وفي بعض الأحيان مبالغ فيها عند حديثهم عن الإسلام وعن النبي صلى الله عليه وسلم.

إن الحديث عن الإسلام في عمقه هو حديث عن المصدر الأساسي والروحي لحياة المسلمين. . . فالرحالة يقدّمون الدين الإسلامي كما شاهدوه عند الأتراك أو عند بقية الشعوب الإسلامية. لقد أدهشتهم قوة تدين المسلمين، لكنهم يندفعون بقوة في الهجوم على الرسول صلى الله عليه وسلم.. مكونين بذلك صورةً غير موضوعية ومحرّفة عن الإسلام ونبي الإسلام. فالرحالة تيفينو الذي يتميز بدقة وصفه للمجتمع التركي يطعن بعنف في الديانة الإسلامية: «إن دين الأتراك مليء بالسّفاهات والسّخافات. . . ». هذا الموقف لم يتغير خلال القرن الثامن عشر، إذ نجد الرحالة تورنوفور على الرغم من علمه وموضوعيته يردد صورة رحالة القرن السابع عشر عن الإسلام نفسها: «من بين جميع الديانات الفاسدة، فإن المحمدية (المصطلح الأكثر تداولاً بين الرحالة عن الإسلام) هي الأكثر خطراً..»[1].

وعلى الرغم من اهتمام الرحالة بالقرآن، فإنهم يزعمون أنه منقول عن اليهودية وعن المسيحية: «إن دين محمد الذي هو أكثر انتشاراً في هذه البلاد، مأخوذ في جزء منه من ديانة موسى، وجزء آخر من المسيحية»[2]. يسجل الرحالة كذلك على أن عقيدة الأتراك أو المسلمين تقوم على توحيد الله: «إن الأتراك يؤمنون ويعبدون إلـهاً واحداً»[3]. كما أنهم يؤمنون بأنبياء الله جميعاً، إلا أنهم يعظّمون النبي عيسى تعظيماً كبيراً: «. . . إنهم يعظمون المسيح تعظيماً كبيراً»[4].

بالإضافة إلى ذلك يعتقد الأتراك ـ كما لاحظ الرحالة ـ في اليوم الآخر أي يوم البعث، وبالجنة والنار.

خلاصة القول إذن: إن الرحالة الفرنسيين سواء تعلق الأمر بالإسلام أو بالرسول صلى

---

(1) Tournefor. Op.cit. P.325.

(2) Thévènot. Op.cit. p.72-73.

(3) De La Boullaye le Gouz, op.cit. P.30.

(4) Thévènot. Op.cit. p. 73.

في رحلاتهم نجد تفاصيل كثيرة عن الأنبياء، عن الجنة وعن النار، وعن أركان الإسلام الخمسة، عن المساجد، وعن الوضوء، وكيفية الصلاة عند المسلمين ... الخ.

الله عليه وسلم، فإنهم يعتمدون على المخيلة في وضع صورة لهما، ولذلك كانت الصورة التي قدموها صورة محرّفة عن الواقع التاريخي وعن العقيدة الدينية للمسلمين.

المؤسسة السياسية العثمانية

لا يقل هذا الموضوع أهمّية عن المواضيع السابقة في كتابات رحالة القرنين السابع عشر والثامن عشر، وإن كان هذا الموضوع له خصوصيته بين المواضيع الأخرى، إذ هو يتعلق بالحكم وأنظمة الدولة، بمعنى آخر مستوى الوعي السياسي، وطريقة إدارة الدولة على المستوى العملي، لذلك فجميع الرحالة وبدون استثناء اهتموا بهذا الموضوع. وفضلاً عن الاندهاش والانبهار أمام نظم الدولة العثمانية كثيراً ما عبر الرحالة عن رغبتهم في نقل بعض مظاهر الحكم العثماني، والقضاء، والجيش إلى فرنسا. فكيف إذن قدم هؤلاء الرحالة الحكم العثماني للرأي العام الفرنسي؟ وما هي الصّورة التي عكسوها له؟[1].

السلطان

كل الرحالة كتبوا عن السّلطان العثماني «السيد العظيم» (Grand-Seigneur) أو الإمبراطور (Empereur) كما يسمّيه الرحالة الفرنسيون، فهو يمثل قمة هرم السلطة العثمانية، ويطلق عليه الأتراك السلطان، كل هذه الأسماء تعكس قوته الكبيرة ومكانته[2].

في الواقع إن الرحالة يقدمون عدة تعريفات للسلطان ليس من خلال الألقاب وإنما كما فعل تورنوفور من خلال الامتيازات التي يتمتّع بها، والتي تعكس صورة للحكم المطلق وللاستبداد: «فإنه بذلك فقط يتمتع بإرث آبائه... وينظر إلى شعبه كأنهم أحفاد عبيد أجداده»[3].

ويبدو أن المجال الجغرافي الشاسع الذي يحكمه قد أدهش الرحالة والرأي العام الفرنسي، فحدوده تمتد من ناحية الشمال إلى بلاد القرم والتتار، جورجيا وبولونيا، من ناحية الشّرق إلى بلاد فارس[4]. ويعتبر الرحالة السلطان الوريث الشرعي لعدة إمبراطوريات وممالك تدخل ضمنها الإمبراطورية البيزنطية.

---

(1) سوف نقتصر في هذا الموضوع على إبرز الوجوه السياسية والإدارية والدينية للدولة فقط.

(2) Thévènot. Op.cit. p. 194.

(3) Tournefor. Op.cit. P.285.

(4) De La Boullaye le Gouz, op.cit. P.46.

لقد قدم الرحالة وصفاً جسمانياً لبعض السلاطين (مراد ومحمد) غير أن الذي يهمنا في هذا المقام هو الجانب المعنوي لأن له علاقة بطريقة الحكم والعلاقة بالرعية، فالرحالة تيفينو عند حديثه عن السّلطان محمد الرابع يقدّم بعض مزايا هذا السلطان: فهو شرّير وعنيف، ولا يفكر إلا في الملاهي[1]. ويبدو من هذه الصورة التي يقدمها الرحالة عن السلطان العثماني من خلال بعض النماذج (محمد الرابع وغيره) قد تم تعميمها على طول فترة القرنين السابع عشر والثامن عشر، ولم يستثنوا منها أحداً منهم، غير أن الوقائع التاريخية لا تنسجم مع هذه الصورة السّلبية، وإن كنا نقر أن هناك اختلافاً كبيراً بين سلاطين القرن السادس عشر وما قبله، وسلاطين القرنين السابع عشر والثامن عشر.

الصدر الأعظم

يتفق جميع الرحالة على أن «الصّدر الأعظم» أو الوزير الكبير (Grand-Vezir) حسب اللقب الأوروبي، هو الشخصية الأكثر أهمّية في الدولة العثمانية بعد السلطان، وذلك بالنظر إلى المهام التي يترأسها، كالمالية، الشؤون الخارجية، والعدل. «كل قضايا الدولة في يده. . . يترأس ديوان الدولة، ولا ينقصه إلا اللقب» أي لقب السّلطان[2]. وتعكس هذه الصورة عن الصدر الأعظم المكانة الخطيرة التي يحتلها في قلب الدولة، حتى أن الرحالة اعتقدوا بأن سلطاته مطلقة، وأنه أكثر من السلطان من حيث المهام التي يقوم بها، وهذا ما يصوّره الرحالة السفير دي هاي دو كورنومان وباندهاش كبير: «إن سلطاته مطلقة، إنه سلطان أكثر من السلطان نفسه، ففي قصره تعالج جميع القضايا. وكل شيء مرتبط به. . . أعتقد أنه أكثر سعادة من سيده السلطان»[3].

وعلى الرغم من كل الصلاحيات التي يتمتّع بها الصدر الأعظم، فإن الرحالة يقدّرون الصعوبات والأخطار التي تحيط بالصدر الأعظم، سواء من قبل المتنافسين في هذا المنصب، أو الأعداء الذين يعملون على عزله أو ربما قتله: «. . . يعمل الأعداء الأقوياء للوزير لدى السلطان من أجل الحصول على قرار القتل»[4]. غير أن الرحالة يقدرون تقديراً كبيراً بعض

---

(1) Thévènot. Op.cit. p. 115.

(2) Ibid. PP.120-121.

(3) Des hayes de Cournemin. Op.cit. PP.237-297.

(4) Thévènot. Op.cit. p. 123.

أسماء الصّدور العظام الكبار الذين تعاقبوا على مثل هذا المنصب، مثل أسرة كوبرلي الذين تركوا بصمات واضحة على الدولة العثمانية خلال القرن السابع عشر[(1)].

الجيش (الانكشارية)

الجيش هو أحد العناصر الأساسية في الدولة العثمانية، والذي أولاه الرحالة اهتماماً بالغاً سواء فيما يتعلق بمظهره أو قوته وشجاعته، وهو بدون شك العنصر الذي كان وراء الصورة التي أعطاها الفرنسيون للأتراك: «قوي مثل تركي» (fort comme un turc) التي هي أقرب إلى الخيال منها إلى الواقع: «لا تتأثر أجسامهم بشيء، يعملون ما يشاؤون، ولا أحد يستطيع أن يرفع يده في وجوههم خوفاً على حياته، حتى أنه يعتقد أنهم مقدسون. . .»[(2)]. وعلى الرغم من المشاكل والهزائم التي عرفتها الدولة العثمانية خلال القرن الثامن عشر، فإن الرحالة الفرنسيين ظلوا يحملون كل الاعتبار والاحترام للجيش الانكشاري، وذلك بسبب قوته الحديدية ووحدته: «لا يوجد أي شيء أكثر وحدةً من الانكشارية، إنها الوحدة الكبرى التي تدعم السّلطة، والتي تمنحهم في بعض الأحيان الجرأة لعزل السلطان»[(3)]. ومما يزيد في قوة الانكشارية المعنويات العالية التي هزّت مخيلة الرحالة الفرنسيين، وأصابتهم بالدهشة والانبهار، ودفعتهم لمحاولة تفسير ظاهرة حماسة وشجاعة الانكشارية، فبالنسبة إلى الرحالة تيفينو يعتقد: بأنهم «يؤمنون بقوة أنهم إذا كتب عليهم الموت اليوم، فإنهم سيموتون سواء في بيوتهم، أو أثناء القتال. إنه إذا لم يكتب أجلهم، فإن ألف رجل لن يستطيعوا وضع حد لحياتهم. . .»[(4)]. ولا يكتفي هذا الرحالة بهذا التفسير فيضيف بأن هذه الظاهرة الروحية والنفسانية تفسّر أيضاً بتمسّك الانكشارية بالدين: «إنهم شديدو التمسّك بالدين، ويدفعون حياتهم للدفاع عنه أو نشره، معتقدين أنهم يموتون شهداء أثناء القتال ضد أعداء ديانتهم،

---

(1) Tournefor. Op.cit. P.293.

(2) Thévènot. Op.cit. p. 133.

(3) Tournefor. Op.cit. PP.310-311.

لقد تمكن الانكشارية خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر من عزل السّلطان بايزيد الثاني عام 1512م، وأحمد الثالث، عام 1595م، وعزلوا السّلطان مصطفى الأول 1618م، وقتلوا السلطان عثمان الثاني عام 1622م، وقتلوا السلطان إبراهيم عام 1649م.

(4) Thévènot. Op.cit. P.135.

وبأنهم سيتمتعون بالجنّة التي وعدهم بها ربهم. إضافة إلى ذلك فإنهم يطيعون بشكل أعمى رؤساءهم، ويذهبون حيثما تم إرسالهم دون اعتبار إن كانوا سيعودون. كل هذه الأشياء مجتمعة تدفعهم إلى التسابق لمواجهة أخطار الحرب كما يذهبون إلى الأفراح»[1].

الخلاصة

بعد هذا الاستعراض الطويل لمساهمات الرحالة الفرنسيين في التعريف بالأتراك العثمانيين خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر، نخلص في النهاية إلى أن أنظار الرحالة الفرنسيين تمركزت حول الشّرق بصفة عامة والأتراك بصفة خاصة، الذين يتميزون بخصائص دينية واجتماعية وثقافية وسياسية، بحيث سيتحولون إلى موضوع أو تقليد يطبع جميع كتب الرحلات الفرنسية في التاريخ الحديث.

فبعد الاتصال الأول بين الأتراك والفرنسيين خلال القرن السادس عشر، والذي نتج منه ـ لأسباب تاريخية ـ صورة أسطورية للأتراك وبأنهم وحوش خطيرة... فإن رحالة القرنين السابع عشر والثامن عشر، وضعوا صورة للأتراك، أقله الجانب الأسطوري فيها أضعف من الواقعية والموضوعية.

مقارنة واستنتاجات

من المؤكد إذن بعد استعراض الصّورة التي نسجها الرحالة المغاربة والصورة التي أنتجها الرحالة الفرنسيون عن الدولة العثمانية والأتراك العثمانيون خلال الفترة الحديثة وتحديداً القرنين السابع عشر والثامن عشر، أن المعطيات التي يوفّرها النموذجان تسمح بإجراء عملية المقارنة بينهما ولو بشكل أولي ومحدود، وذلك بغية الإجابة عن التساؤلات التي سبق وأن سطّرناها قبل قليل. هل هناك تعارض بين الصّورتين أم تقاطع وتطابق؟

إن الإجابة عن هذا الإشكال يمكن تحديدها في العناصر التالية (انظر الجدول التالي):

(1) Ibid.

الرحلة المغربية	الرحلة الفرنسية
ـ إسطنبول مدينة مزدهرة. ـ تحتوي على معالم التحضر والتمدن. ـ مدينة الفئات العليا من المجتمع. ـ مدينة السلطان ورجال الدولة مدينة الأمن والاستقرار والتلاحم الاجتماعي. ـ مدينة منظمة ذات أسواق كثيرة وموانئ - تتوفر على جميع الحاجات. ـ الدولة العثمانية دولة النظام والتنظيم المحكم. ـ دولة الأبهة والفخامة والهيبة. ـ الحضور القوي للدولة والجيش - الصرامة والتنظيم. ـ العثمانيون أصحاب ذوق فني وعمراني. ـ العثمانيون يحرصون على الظهور بمظهر الأناقة والفخامة، والعظمة.	ـ الحضور القوي للعنصر التركي. ـ تميز الأتراك بالقوة. ـ ميز الأتراك بمعنويات عالية. ـ أناس طيبون، صرحاء، وصادقون. ـ اللباس الشرقي فن له فلسفة خاصة (يخفي العيوب ويترك الجسد في منتهى الحرية). ـ النساء التركيات مسجونات إلا أنهن محترمات ومظهرهن محترم. الأتراك بلغوا درجة عالية في التطور التقني والاجتماعي. ـ علاقة قوية بين الأفراد تعكس الألفة. ـ الدولة العثمانية شديدة التنظيم يحكمها سلطان عنيف وعاشق للملاهي والملذات. ـ الصدر الأعظم صاحب السلطة المطلقة. ـ دولة القوة والنظام والانضباط.

* جدول يلخص بعض الخصائص المميزة للأتراك العثمانيين عند الرحالة المغاربة والرحالة الفرنسيين، ويبدو من خلالها التقاطعات الكثيرة بين الصورتين.

أولاً: إن الملاحظ أن كلاً من الرحلة المغربية (ابن عثمان المكناسي وأبي القاسم الزياني). والرحلة الفرنسية قد أولت العنصر التركي اهتماماً خاصاً وهو ما تجلى في جعله المادة الأساسية لرحلات المغاربة والفرنسيين، ما يعني أن الترك العثمانيين كانوا يشغلون مساحة شاسعة في اهتمامات وتفكير الرأي العام الدولي في الفترة الحديثة.

ثانياً: بالرغم من اختلاف القيم الحضارية والدينية بين الرحالة المغاربة والرحالة الفرنسيين فإن مجالات التقاطع في نظرتهم إلى الأتراك العثمانيين هي أكثر من مجالات الاختلاف والتعارض. ذلك أن الرحلة المغربية والرحلة الفرنسية تتفقان على أن العثمانيين وتحديداً بإسطنبول، كانوا قد حقّقوا مستوى عالياً من الازدهار والتحضر والتمدن والتطور التقني والاجتماعي. وقد كانت عاصمتهم إسطنبول مدينة الأمن والاستقرار والتلاحم الاجتماعي، بالإضافة إلى ذلك فقد كانت مدينةً منظمةً ذات أسواق كثيرة وموانئ، وتتوفر على جميع حاجات المجتمع.

وعلى الرغم من تميز الأتراك بالقوة فإنهم يتميزون أيضاً بمعنويات وأخلاق عاليتين ويتجلى ذلك في العلاقة القوية بين الأفراد، بمعنى الألفة (Sociabilité). وتتفق الرحلة

المغربية والرحلة الفرنسية على أن الدولة العثمانية هي دولة النظام والتنظيم المحكم والصّرامة يسيطر فيها السّلطان والصّدر الأعظم. بالإضافة إلى ذلك يحرص العثمانيون على الظهور بمظهر العظمة والفخامة والهيبة لكن بأناقة عالية. كما أن الجيش والدولة لهما حضور قوي في كل مرافق السّلطة والمجتمع.

ويتفق الرحالة المغاربة والرحالة الفرنسيون على أن العثمانيين أصحاب ذوق فنّي وعمراني رفيع.

ثالثاً: إن مجالات اختلاف صورة العثمانيين بين الرحلة المغربية والرحلة الفرنسية تقوم أساساً على اختلاف القيم الدينية والحضارية بين النموذجين، وبناء على ذلك فإن الرحلة الفرنسية تميزت بصورة سلبية عن الإسلام فهو دين الجنس وتعدّد الزوجات... الخ. أما المرأة فهي سجينة القصور والسرايا تلبي رغبات الرجل فقط.

تأسيساً على ما سبق، فإنه يبدو جلياً أن الصورة التي أنتجها الرحالة المغاربة، والصورة التي أنتجها الرحالة الفرنسيون حول الأتراك العثمانيين توجد بينهما تقاطعات كثيرة فيما يتعلق بالمضامين التي أعطيت للواقع العثماني المشاهد كما يؤكد ذلك الجدول الآنف الذكر. وهذا يدفعنا إلى القول إنه إذا لم تكن الصورة المغربية والصورة الفرنسية متطابقتين كلياً فإنهما لم تكونا بالضرورة متعارضتين، بل على العكس من ذلك توجد بينهما نقاط التقاء وتقاطعات كثيرة خصوصاً فيما يتعلق بوصف الواقع المشاهد، ويمكن تفسير ذلك بأن الرحالتين المغربيين (ابن عثمان المكناسي وأبو القاسم الزياني) هما دبلوماسيان وفي مهمة سفارية ما يتطلب منهما التزام العقل والسلوك الدبلوماسي عند حديثهما عن الدولة العثمانية، وهو ما يعني بأن تأثير الانتماء الاجتماعي والتكوين الثقافي والمهمة السفارية في نظرتهما إلى الآخر العثماني كانت حاضرة بقوة وبالتالي في الصورة التي أنتجاها عنه. أما بالنسبة إلى الرحالة الفرنسيين فإن معظمهم خضع لتكوين إنساني (الإنسانيون) أو ينتمي إلى الهيئة الدبلوماسية وهو ما يعني بأن النظر إلى الواقع يتم من منطلق «عقلاني» و«واقعي»، وبالتالي فإن نظرة هؤلاء إلى الدولة العثمانية تميزت إلى حد ما بنوع من «الواقعية» و«الموضوعية»، باستثناء ما تعلق بدين الإسلام.

الفصـل الرابـع

الشـام وفلسطين

كما سبقت الإشارة إلى ذلك في الفصل الثاني من الباب الثاني من هذه الدراسة، فإن زيارة ابن عثمان المكناسي وأبي القاسم الزياني لمنطقة الشام وفلسطين جاءت بعد انتهاء مهمتيهما في إسطنبول، فكانت وجهتهما الثانية بعد ذلك الحجاز بغية أداء مناسك الحج. وقد كان خروجهما مع الركب العثماني الذي كان يعبر مدن ولاية الشّام قبل التوجه إلى ولاية الحجاز. وقد شكلت هذه المناسبة للسفيرين المغربيين فرصةً للاطلاع على أحوال هذه الولاية وأوضاعها الاجتماعية والاقتصادية.. وخلال طريق العودة أي من الحجاز إلى سوريا (دمشق) توجه السفيران إلى فلسطين لزيارة القدس الشّريف ومدينة الخليل. وتعكس الملاحظات والمشاهدات التي دونها السفيران المغربيان حول ولايتي الشام وفلسطين الأهمّية الكبرى التي كانت الولايتان تحتلانهما لدى الرحالين من حيث بعديهما التاريخي والديني والثقافي والصوفي[1].

1 ــ بلاد الشام[2]

أ - الأحوال الاجتماعية والاقتصادية

نظراً إلى موقع بلاد الشام القريب من إسطنبول وبلاد الأناضول عموماً، ونظراً إلى موقعها على الطريق الرابط بين عاصمة الدولة العثمانية وولاية الحجاز، يبدو أن بلاد الشّام

(1) بالإضافة إلى ابن عثمان والزياني هناك صاحب الرحلة العامرية (1739) : محمد العامري التلمساني الذي زار عند عودته من الحجاز كلاً من الشام وفلسطين. كما كان العياشي قد زار القدس خلال منتصف القرن السابع عشر.

(2) كانت بلاد الشام من الولايات العربية القريبة من إسطنبول، وقد كانت تتكون خلال تلك الفترة من إقليم سوريا والأردن وفلسطين وشمال الجزيرة العربية.

كانت تحتل مكانة خاصة في سياسة الأتراك العثمانيين خصوصاً وأن المرور كان يتم عبر منطقة الشام ما يعني أن المنطقة الواقعة على طول هذا الخط كانت تحظى برعاية الدولة، خصوصاً وأن ركب الحاج الذي كان يعبر هذه الطريق سمي باسم المنطقة فعرف بالركب الشّامي. وفضلاً عن عناية الدولة بهذه المنطقة فقد استفادت أيضاً من الرواج الاقتصادي والتجاري الذي يرافق مرور ركب الحاج.

إلا أن المنطقة استفادت أيضاً من انفتاحها على التجارة الدولية خصوصاً بعد توقيع الدولة العثمانية عدداً كبيراً من الاتفاقات التجارية مع بعض الدول الأوروبية وعلى رأسها فرنسا منذ النصف الأول من القرن السابع عشر، وهو ما أدى إلى وجود عدد كبير من التجار الأوروبيين بالمدن الشّامية خصوصاً حلب ودمشق وصيدا. وقد أدى ذلك إلى حدوث رواج تجاري كبير انتفعت منه المنطقة[1]، أخذاً في الاعتبار أن المنطقة كانت تنتج مواد ذات قيمة تجارية دولية كثيرة الطلب عليها: كالقطن والحرير وغير ذلك.

وقد زار ابن عثمان منطقة الشّام في طريقه إلى الحجاز وترك شهادة حية عن الرواج التجاري الذي كانت تعرفه المنطقة، فقد قال عن مدينة حماة عند الدخول إليها: «وهي مدينة كبيرة فيها خمس وعشرون مسجداً للخطبة ولها بساتين وأجنات كثيرة، وهي مؤسسة أيضاً على نهر العاصي المتقدم يشقّها وعليه دواليب كثيرة لاستخراج الماء منه في غاية الكبر، علو الواحدة نحو الخمسين قدماً، ويزرع بها القطن الكثير وينسج على أشكال وألوان..»[2]. ويبدو أن سكان المدينة قد جعلوا من مرور الركب الشّامي موسماً تجارياً ضخماً، وهذا ما يؤكده ابن عثمان عندما حط الركب رحاله بالمدينة: «ولما حططنا الرحال بظاهرها خرج أهل المدينة بجميع الأشياء للبيع والفواكه الموجودة في الوقت ولاسيما المشماش الحموي منسوب إليها في الغاية صادق الحلاوة، وكذا الأردية والأزر التي يحرم الناس فيها فمن هذه المدينة نشتري فاشترينا منها كما فعل الناس»[3].

وبعد مدينة حماة توجه السفير مع الركب الشّامي باتجاه مدينة حمص التي قال بأنها «بقعة من بقاع الجنة لكثرة ما اشتملت عليه من الصّحابة والأولياء رضوان الله عليهم

(1) EL GHACHI Mustapha, **L'image de l'empire Ottoman**... OP.CIT. P.26.
J.B.Tavernier, **les Six voyages de J.B.Tavernier en Turquie et en Perse - Paris,** 1981. PP.212-213.

(2) ابن عثمان المكناسي، **الإحراز** ص 116.

(3) نفسه. ص 116.

أجمعين»[1]. وحسب ابن عثمان فإن هذه المدينة اشتهرت بصناعة الحرير الذي شكل المادة الأساسية لتجارة أهالي المدينة. يقول ابن عثمان:

«وينسج بهذه المدينة الحرير الكثير فقد كان أهلها يجوسون خلال خيام الركب بثياب الحرير يبيعونها»، وذلك بالنظر إلى توفرها على ما يذكر السّفير المغربي على «أربعمائة منول تنسج الحرير»[2]. ومعنى ذلك أن المدينة كانت تتوفر على إمكانات كبيرة لإنتاج الحرير حيث يعرف رواجه مع قدوم ركب الحاج الشّامي.

وفي مدينة دمشق التي أقام بها ابن عثمان مدة إقامة الركب الشّامي بها فيقدم معطيات سوسيو اقتصادية غاية في الأهمية تعكس الديناميكية التي تعرفها المدينة مع حلول موسم الحج خصوصاً وأن دمشق كانت آخر مرحلة لاستراحة الركب داخل مجال حضري، ولذلك فقد كان على الحجّاج التزود بحاجاتهم كالخيام والدواب والماء...الخ، بمعنى آخر تحول دمشق إلى سوق كبيرة ومجمع بشري ضخم نظراً إلى الأعداد الكبيرة من الحجّاج والتجّار والجنود المرافقين للركب بالمدينة. يقول ابن عثمان: «وبعد صلاة العشاء وطلوع الفجر حملنا وركبنا الأتخات تحملها الإبل وسرنا وأسواق المدينة مسرجة كلها عامرة بالبيع والشّراء والدكاكين مفتوحة والسكك ملئى بالناس رجالاً ونساء بقصد توديع الحجاج...»[3].

وقد كانت مدينة دمشق خلال القرن الثامن عشر تعرف ازدهار صناعة وتجارة الحرير، وفي هذا السّياق يذكر ابن عثمان نقلاً عن بائع ثياب دمشقي بأن المدينة تتوفر على ما يزيد على الخمسة عشر ألفاً من مصانع الحرير[4]. فبالإضافة لاشتغال الناس بهذه الصناعة، فقد كانت مدينة دمشق تعرف رواجاً كبيراً كان له انعكاس واضح على المدينة وسكانها ومن ذلك ما ذكر ابن عثمان عن توسع المدينة عمرانياً وبشرياً:

«الحاصل أن دمشق بلد كبير نعني بما أضيف إليه وأما خصوص مسور دمشق القديمة فليست غاية في الكبر وإنما هي متوسطة، وأما بما أضيف إليها وزيد فيها خارج السور فهي كبيرة جداً مستطيلة لناحية القبلة...»[5].

وقد أعجب أبو القاسم الزياني بمدينة دمشق وتراثها الحضاري، ومما قاله في هذا

---

(1) نفسه. ص 143. الزياني، **الترجمانة**. صص 179 - 181.

(2) نفسه.

(3) نفسه. ص 220.

(4) نفسه. ص 217.

(5) نفسه. ص 220.

الصدد: «بها ما لا يوصف من الحضارة والمباني العظيمة والبساتين المنمقة إلى ما لا غاية له... وبدمشق من المساجد للخطب ومن الحمّامات ستون...»[1].

أما عن مدينة أنطاكية فيذكر ابن عثمان بأنها «مدينة كبيرة فيها نحو الخمس عشرة خطبة، وأرضها أرض حراثة وفلاحة، وهي مؤسسة في بسيط مستندة على جبل وحولها بساتين ووادي عذب يقال له العاصي. وقد جرى لسان العامة في خرافة يحكونها أنه من النيل ولا أصل لذلك، فإن نبعه قريب من بعلبك. ولهذه المدينة سور عظيم محيط بالمدينة وبعض البساتين، وبالجبل مصعد في قنته ومصوب في شعابه، يستبعد الإنسان أن يكون ذلك من عمل الإنس، وهو من بنيان الروم الذين كانوا بها قبل الإسلام، فلم تغن عنهم حصونهم من الله شيئاً، إلا أنه اليوم به تهدّم في عدة مواضع قيل ببعض الزلازل والأحداث وطول الزمان»[2]. ويبدو من خلال ما نقله عنها السفير المغربي أن مدينة انطاكية ذات تاريخ حضاري قديم، وكانت تتميز بموقعها على السهل يخترقه نهر العاصي الشيء الذي جعل منها مدينة فلاحية، وقد كانت تنتج عدة منتوجات منها الدخان[3].

إلا أن هذه المدينة حسب ابن عثمان وخلال وجوده فيها تراجعت وضعيتها على عدة مستويات: فهي «اليوم ليست بالحال الذي يناسب ذكرها وشهرتها، وإن كانت فيها حضرية فقد غيرها الزمان فهي اليوم ضعيفة جداً، إلا أن بناءها يدل على ضخامتها فكله مبني بالحجارة المنحوتة، وأزقتها وأسواقها كلها مرصفة بالحجارة»[4]. وقد وجد ابن عثمان تفسير تغير هذه الوضعية في عاملين: الأول طبيعي ارتبط بالجفاف والقحط: «وقد تكلمت في ذلك مع بعض أهلها فقال لي غيَّرها توالي القحط والوباء وقد وجدنا بقيته، فقد وصلنا في فصل المصيف والزرع في سنبله قائم في فدادينه لم يحصد لقلة الناس فقد أبادهم الوباء...»[5]. والثاني سياسي اجتماعي ارتبط بالظلم والاستضعاف اللذين كان يمارسانهما الحكام والولاة على سكان المدينة: «وزادهم عمال الجور فقد أخبرت عن أحد الوزراء مر بهم فنزل على رجل من كبار البلد، فأضافه نحواً من أربعين يوماً وهو يصرف عليه وعلى أتباعه وحشمه نحو مائة ريال

---

(1) الزياني، **الترجمانة**. صص 181 - 183.

(2) ابن عثمان، **الإحراز**. صص 111- 112.

(3) EL GHACHI Mostapha. **L'image de l'empire Ottoman...** OP.CIT. P.41

(4) ابن عثمان، **الإحراز**. ص 112.

(5) نفسه.

رومي في كل يوم، وبعد ذلك نهب ماله كله وقتله... وهكذا هي أحوال عمال هذه الدولة يأكلون اللحم ويمتشون العظم جبر الله حال المسلمين»[1]. وحسب ابن عثمان فقد كان لهذا النوع من السّلوك الاستبدادي انعكاسات خطيرة على أوضاع المدينة اجتماعياً واقتصادياً وعمرانياً، الشيء الذي أدى إلى تقهقرها وتراجع دورها التاريخي.

وقد قدم السفير المغربي أكثر من شهادة على ما كان يتعرّض له سكان بعض المدن والقرى الشّامية من ظلم وجور على يد الحكام والولاة المعينين من طرف الباب العالي، فهو يذكر أنه عندما دخل قلعة المضيق بعد خروجه من أنطاكية وجدها في حالة اضطراب وتمرد بسبب ظلم عاملها. يقول ابن عثمان: «... ولأهلها إباء وامتناع فقد وجدناهم ممتنعين من قبول عامل بعثه السلطان إليهم ومنعوه من الدخول إليهم لا خروجاً عن الطاعة وإنما هو فرار من العامل لجوره هكذا يقولون»[2].

وفي السياق نفسه ذكر السّفير المغربي المكناسي ما عاينه بجزيرة قبرص المقابلة للساحل الشامي، فهي على الرغم من كبرها واستفادتها من البحر، فإنها كانت شبه خالية من السكان والسبب في ذلك ظلم واستبداد الولاة على الرغم من تبعيتها المباشرة للصدر الأعظم. «وهي جزيرة كبيرة كثيرة الخصب والرخاء والخير، وجددنا الماء وأخذنا منها بعض المؤن ونزلنا إلى برها في تلك المدة فاسترحنا من ميد البحر بها يومين، إلا أنها خفيفة العمارة فأخبرني بعض أهلها أن سبب ذلك جور الحكام ولا حول ولا قوة إلا بالله. والذي يتصرف فيها الوزير الأعظم في الدولة العثمانية وهي معينة لمنصب الوزارة، فكل من يتولى الوزارة يتصرف في هذه الجزيرة ويأخذ خراجها مقطوعة من السلطان لمن يتولى ذلك»[3]. ويفهم من كلام ابن عثمان استنكاره الشّديد لهذا الوضع خصوصاً وأن الجزيرة كانت تابعةً للصدر الأعظم بمعنى آخر للدولة، فهو بذلك يحملها المسؤولية الكاملة عما يجري فيها.

والملاحظ أن الزياني الذي زار الجزيرة في الفترة نفسها تقريباً تتناقض شهادته مع شهادة ابن عثمان حول أوضاع الجزيرة، إذ يفهم من كلامه عنها أنها كانت تنعم بالعدل والاستقرار والرخاء: «... وهي دار مملكة قاض الدولة أحمد بن مروان الكردي سلطان الجزيرة وكان رجلاً مسعوداً عالي الهمة حسن السّيرة صاحب سياسة وحزم قضى وطراً من اللذات وبلغ

(1) نفسه. ص 113.
(2) نفسه. ص 114.
(3) نفسه.

الغاية القصوى من السعادات، ما صادر أحد في عماله قط إلا رجلاً واحداً، ولم يترك صلاة الصبح في الجماعة منذ أدرك، مع انهماكه في لذاته، قسم يومه على أربع، ربع لمباشرة دعاوى الشكايات وربع لأكله وراحته، وربع لتدبير الملك والرعية، وليله لثلاث: ثلث للعبادة، وثلث لعياله وثلث لنومه. وكان له ثلاثمائة وستون جارية، كل ليلة بواحدة، والرحبة والرما والموصل»[1]. والواضح أن الزياني الذي كان يلازم كبار رجال الدولة في تنقلاته كان يتجنّب الحديث عن الكثير من المساوئ الاجتماعية والسياسية داخل الدولة العثمانية، ولذلك فعند حديثه عن جزيرة قبرص اقتصر الحديث فيها عن حاكمها دون الإشارة إلى سكانها وأوضاعها. أما ابن عثمان فيظهر من خلال حديثه عنها أو عن بقية المدن والقرى الشامية أنه كان يسأل ويتقصى لمعرفة الأوضاع الحقيقية للدولة. وبناءً على ذلك فقد جاءت «رحلته الإحراز» غنية بالمادة التاريخية من خلال تتبعه لأوضاع أنطاكية التي عانت الجفاف والقحط والوباء والظلم والاستبداد، مما كان له الأثر الكبير في الوضعية الاجتماعية والديموغرافية، فقد أشار إلى ظاهرة خطيرة تتعلق بعدم وجود اليد العاملة الفلاحية لحصاد الزرع، بالإضافة إلى خلو الحمام من العاملين به (صاحب الكيس) بعدما كان عددهم يصل إلى ستين رجلاً قضى عليهم الوباء أو اضطروا إلى الهجرة.

واعتماداً على ما يقدّمه ابن عثمان يبدو أن منطقة الشّام وعلى الرغم من الصّورة التي حاول السفير المغربي أن يعكسها عنها كانت تعاني وضعية جد صعبة، فبالإضافة إلى ما سبق ذكره عن مدينة أنطاكية والجزيرة، فإن عودة ابن عثمان إلى دمشق بعد الحج تزامنت وانتشار الوباء بها، والذي يبدو أنه تسبّب في كارثة إنسانية حسب الأرقام التي يقدّمها السفير: «وقد وقع في هذه السنة موت كثير بالشام في مدة غيبتنا بمكة، فقد حكي أنهم كانوا يدفنون نحو الخمسمائة في كل يوم، وقد وجدنا كثيراً ممن تلاقينا معهم انتقلوا إلى رحمة الله تعالى...»[2] ويقصد بذلك الفقهاء والعلماء الذين التقاهم قبل خروجه من المدينة باتجاه الحجاز. ومما هو جدير بالملاحظة أن ابن عثمان تحدّث في طريقه إلى الحجاز عن الوباء الذي ضرب مدينة أنطاكية، ثم عن الوباء الذي ضرب دمشق عند عودته من الحج ومعنى ذلك أن ظاهرة الوباء بالشام كانت تتزامن وفترات القحط والجفاف، بالإضافة إلى كونها كانت سريعة الانتشار،

(1) الزياني، **الترجمانة**. صص 183 - 184.

(2) ابن عثمان، **الإحراز**. ص 257.

وهذا ما يفسّر انتقال الكارثة من أنطاكية إلى دمشق خلال فترة غياب ابن عثمان في الحج، وقد تكون مناطق أخرى لم يزرها السّفير المغربي قد أصيبت بدورها بهذه الكارثة.

ومن القضايا الحسّاسة التي انتبه لها ابن عثمان المكناسي خلال وجوده ببلاد الشام فساد القضاء وانتشار الفسّاد والرشوة بها، فقد قدم صورةً لسلوك القضاة وظلمهم للأهالي: « وقد نزلت نازلة بدمشق وذلك أن القاضي سجن رجلاً حكم له حتى يؤدّي عشر الشيء المتنازع فيه كما هي عادة قضاة المشرق نسأل الله السّلامة والعافية من هذه الورطة التي وقعوا فيها، فقد عمّت بها البلوى في القسطنطينية وبلاد الترك والشّام والعراق ومصر وجميع بلاد المشرق، وباعوا آخرتهم بدنياهم متفقين على ذلك من غير توقف ولا تأمل ولا تخوف ولا استحياء ولا تستر فليس للوعظ فيهم عمل ولا تأثر فكأنها عندهم جباية عن أصول فيسمونه بالمحصول فتجد القاضي يناضل على قبضه ويصول من غير ارتياء ولا استحياء ولا حشمة ولا اعتبار بعار أو وصمة كأنه حق واجب ويزاد للجليس والحاجب، فإن كانوا مع إظهارهم لهذا الأمر جليته معتقدين حليته فقد باؤوا بالصّفقة الخاسرة وجوه يومئذ باسرة، فيا حسرتا على الأحكام الشّرعية المرضية المرعية فقد ضاعت حقوقها وساغ عقوقها»[1].

ومن الصّور الأخرى التي تعكس بشاعة القضاء في بلاد الشّام ما حكاه ابن عثمان عن القاضي نفسه خلال طريقه إلى الحج «... وذلك أنه مهما مات أحد من الحجاج إلا بعث أصحابه في الحين فيحصون متاعه ويأخذ عشره وورثته قائمون موجودون بل ربما مرض أحد فثقف متاعه قبل موته ويناضلون على هذا ويخاصمون عليه إن ظهر من يصدهم عنه ولو بشفاعة ويرون أنه حقهم نفذه لهم السلطان فإن كانوا مع هذا يعتقدون الحلية فهو كفر ولا حول ولا قوة إلا بالله، فقد ضاعت الأحكام الشّرعية في هذه الديار المشرقية فلا تجد أحكامهم إلا بعادة أو قانون مصطلح عليه وإن سلكوا فيها على المنهاج الشّرعي فبأقل رشوة يستمالون عن الحق»[2].

ب ـ الأحوال الثقافية والدينية

إن الملاحظة الأساسية التي يمكن إبداؤها حول رحلة ابن عثمان المكناسي وهو في طريقه إلى الحجاز، هي أن خطابه يختلف عما كان وهو في إسطنبول، وإذا كان وراء كل

(1) نفسه، ص 215.

(2) نفسه، ص 216.

خطاب شخصية، فإن الشّخصية التي نكتشفها في خطاب ابن عثمان وهو في طريقه إلى الحج تختلف تماماً عن شخصية السّفير والدبلوماسي، إذ تحل شخصية المثقف والعالم والمتصوف، وهو ما ينسجم إلى حد بعيد وهدف الرحلة، فبعد انتهاء مهمته كدبلوماسي لم يعد هناك ما يبرّر استمرار التقيد بالبروتوكول الدبلوماسي، ولذلك فإن حديث ابن عثمان كما هو شأن أبي القاسم الزياني سوف يركز على ما هو ثقافي وديني أكثر من أي شيء آخر. والواقع أن إرهاصات هذه الشّخصية الصوفية بدأت مع ابن عثمان وهو في إسطنبول عندما قام بزيارة ضريح الصّحابي أبي أيوب الأنصاري من حيث كونه يشكل معلماً دينياً وثقافياً كبيراً بالمدينة، ولذلك حرص ابن عثمان على زيارته غير مرة: « وكفاها شرفاً وفخراً ما حازته دون غيرها تنية وذخراً قبر أبي أيوب الأنصاري صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم»[1]. وقد ذكر على أنه يوجد خارج المدينة وقامت حوله عمارة كثيرة. أما عن مدفنه فيصفه السفير المغربي بكونه عبارة عن «قبة حافلة مشتملة على ذخائر من الأواني الفضية والمنارات والحسك العظام لوقد الشمع وما أشبه ذلك»[2].

وواضح من الوصف الذي يقدّمه ابن عثمان أن قبر أبي أيوب الأنصاري كان يحظى باهتمام كبير سواء على المستوى الرسمي من خلال الزينة التي يتوفر عليها، والتي تنسب إلى السّلطان محمد الفاتح عقب فتح القسطنطينية أو على مستوى العامة الذين كانوا يزورونه من أجل التبرك[3].

ويعكس اهتمام ابن عثمان المكناسي وأبي القاسم الزياني بمساجد المدينة بعداً دينياً وثقافياً سبق وأن تحدّثنا عنه في الفصل السابق.

وفي طريقه إلى الحجاز حرص ابن عثمان المكناسي على زيارة التبرك بقبور بعض المشاهير من العلماء وأقطاب الصوفية، ومن ذلك ما ذكره عندما حل بقرية «سيدي الغازي» القريبة من مدينة اسكشهير حيث زار قبر أحد الصالحين يدعى جعفر ولقبه الغازي: «وقد زرنا - يقول ابن عثمان - ضريحه وتبركنا بتربته وأخبرت أن الذي بنى ضريحه علاء الدين السلجوقي ولم أقف على من عرف به تعريفاً شافياً»[4].

---

(1) نفسه، ص 30.

(2) نفسه، ص 31.

(3) لقد خصص ابن عثمان بعض الصفحات من كتابه للحديث عن حياة هذا الصّحابي وقصة وفاته. انظر الصفحات : ص 40-43 من الرحلة.

(4) ابن عثمان المكناسي، **الإحراز**. ص 102. الزياني، **الترجمانة**. ص 157.

وعندما حل بمدينة قونية التركية حرص ابن عثمان على إشباع رغباته الصّوفية والثقافية من خلال زيارته قبر أحد الأولياء يدعى ملا هنكار من أجل التبرك: «ولما فرغنا من الصلاة دخلنا ضريحه فإذا ضريح منور فيه تربة الشيخ وبعض ذريته »[1]، والملاحظ أن قبر هذا الولي كان عبارة عن زاوية، وهذا ما يفسّر كثرة الأتباع الذين يسهرون على ضريحه وعلى طريقته، يقول الزياني: « ولهم من يقوم بأمر زاويتهم في كل وقت ولهم وظيف على الدولة العثمانية، وعادة المتولي منهم على الزاوية أن يجعل وكيله مقام أبي أيوب الأنصاري، فكلما تعين السلطان للملك هو أول من يبايعه ويقلدّه السيف وحينئذ يبايعه أهل الدولة...»[2].

ويضيف ابن عثمان الذي صودف وجوده بهذه المدينة أن الطقوس الصّوفية لأهل الزاوية هي الأكثر انتشاراً بالأناضول وخصوصاً العاصمة إسطنبول. فبعد تجمع الأتباع وحضور الشيخ: « وهو من ذرّية هذا الولي القائم في الوقت بأمور الزاوية، فأتى بهيبة وسكينة ووقار وقعد بمقعد معين له وصعد رجل من فوق مرتبته وجعل يقرأ آيات من القرآن ويفسّرها بلغة الترك، وذكر شيئاً من التوحيد والوعظ وأخذ في ذلك مدة، ثم شرعوا في استعمال الحضرة فأخذوا في نقر دفوف ورنة مزامير جماعة منعزلون في ناحية، ثم قام الشيخ وجماعة من الفقراء وجعلوا يطوفون في ذلك المجال، ومهما سامتوا قبر الشيخ إلا أومأ واله برؤوسهم بسكينة ووقار، ثم دخل الفقراء الميدان وجعلوا يدورون وتركناهم على ذلك وانصرفنا لقرب وقت سفرنا...»[3].

ولقد تعدّدت زيارات السفيرين المغربيين إلى قبور الأولياء والصالحين والعلماء والشيوخ عندما حلا بولاية الشّام على اعتبار أنها تشكل تراثاً ثقافياً وصوفياً للمنطقة، وسعياً إلى إشباع رغبتيهما الروحية بعد ما كانا في إسطنبول يهتمان بالمظاهر الدنيوية والمادية.

بل يمكن القول إن الاهتمام المتزايد لابن عثمان المكناسي وأبي القاسم الزياني بالتراث الروحي والصوفي خلال وجودهما ببلاد الشام يكشف عن عمق شخصيتهما الصوفية. في حين لم تكن الشّخصية الدبلوماسية إلا لباساً مظهرياً فرضته المهمّة السفارية، وسرعان ما تخلصا منه بعد انتهائها. وعلى هذا الأساس أصر ابن عثمان عندما دخل مدينة حمص على البدء بزيارة

(1) نفسه. ص 104 .**الترجمانة**، ص 176.

(2) الزياني، **الترجمانة**. ص 176.

(3) ابن عثمان المكناسي، **الإحراز**. ص 104.

من فيها من «المشاهير ساداتنا الصحابة الكرام على نبينا وعليهم الصلاة والسلام فبدأنا بتربة المجاهد الضرغام صاحب الفتوحات والمغازي العظام، سيف الله أبي سليمان خالد بن الوليد... فتبركنا بزيارته ومشاهدة تربته ومعه ولده عبد الرحمان بن خالد»[1].

ويذكر ابن عثمان أنه بعد زيارته قبر الصحابي خالد بن الوليد توجه لزيارة قبر عبد الله بن عمر بن الخطاب حسب زعم أهل المدينة. كما حرص على زيارة قبر التابعي كعب الأحبار (كعب بن مانع بن ذي هجن الحميري)، وقبر جعفر الطيار (جعفر بن أبي طالب بن عبد المطلب بن هاشم) وهو أخو علي بن أبي طالب. بالإضافة إلى ذلك يذكر السّفير ابن عثمان أنه زار قبر الخليفة عمر بن عبد العزيز، وعدداً كبيراً من الصّحابة: كعكاشة بن محصن، وعمرو بن أمية الضّمري، وسعد بن أبي وقّاص، وأبي موسى الأشعري، ثم توبان مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقبر دامس أبي الهول مولى كندة، وقبر عبد الرحمن بن أبي بكر الصديق... الخ. وقد أنهى ابن عثمان زيارته لمدينة حمص بقوله: « الحاصل هذه البلدة بقعة من بقاع الجنة لكثرة ما اشتملت عليه من الصّحابة والأولياء رضوان الله عليهم أجمعين»[2].

أما في مدينة دمشق فقد كانت زيارة السّفيرين المغربيين لعدة معالم تاريخية وثقافية ودينية، وأول ما بدأ بزيارته قبر نبي الله يحيى عليه الصلاة والسلام: «أول ما بدأنا به بعد حط الرحال أن توجهنا لزيارة قبر نبي الله يحيى بن زكرياء على نبينا وعليه الصلاة والسلام»[3]. ثم قام بزيارة قبر الصّحابي عبد الله بن مرداس «تبركنا بزيارته وبمشاهدة تربته نفعنا الله به». كما تبرك السّفيران «بمصحف سيدنا عثمان بن عفّان رضي الله تعالى عنه طلبناه من القيم عليه فأخرجه لنا من خزانته وقبلنا الموضع الذي سقط عليه، رضي الله عنه ولا زال كما هو...»[4].

وقد حظي جامع الأمويين بزيارة ابن عثمان المكناسي والزياني، نظراً إلى بعده الروحي والثقافي والتاريخي. ومن كثرة إعجاب ابن عثمان بهذا الجامع قدم وصفاً له يعكس درجة الافتتان به «وهذا المسجد من أعظم مساجد الإسلام وأجلها وأجملها وأكثرها عمارة، وهو كبير فطوله من الجدار الذي عن يمين المستقبل إلى جداره الذي عن يساره ستمائة قدم وربما تنقص

(1) نفسه. صص 123 - 124.

(2) نفسه. ص 143.

(3) نفسه. ص 145. الزياني، **الترجمانة**. ص 181.

(4) نفسه.

أو تزيد بقليل لاختلاف الأقدام، وعرضه من محرابه إلى جدار آخر المسجد ثلاثمائة وسبعة وثلاثون قدماً، له ثلاث بلاطات عرض كل بلاط اثنان وخمسون قدماً وعرض الصحن مثل البلاطات ثلاثمائة وستة وخمسون قدماً، وعرض بلاط آخر الصحن خمسة وعشرون قدماً، وكله على أعمدة الرخام عالي السمك وله من الأبواب أربعة رحم الله بانيه ومطهره من رجس الشّرك والشك ومنقذه من أيدي الكفرة المعتدين، وأبقاه عامراً بالملة الحنفية إلى يوم الدين»[1].

ولتأكيد انتمائه الصوفي كانت زيارة ابن عثمان المكناسي لضريح محيي الدين بن عربي (560هـ ـ 638هـ/ 1165م ـ 1240م) فيلسوف التصوف. ويبدو السّفير المغربي من خلال حديثه عن ابن عربي متصوفاً بل مدافعاً عن فلسفة ابن عربي في التصوف: «. . . وأما جمهور العلماء والصوفية فقد أقروا بأنه إمام أهل التحقيق والتوحيد وأنه في العلوم الظاهرة فريد وحيد»[2].

وبالإضافة إلى ابن عربي يقدّم الزياني أسماء مقابر ومقامات أخرى زارها في طريقه إلى الحجاز، ومن ذلك حسب ما يذكر في الترجمانة: مقام هود عليه السلام، وقبر بلال بن رباح، وقبر أسماء بنت أبي بكر، وقبر عبد الله بن جعفر، وسكينة بنت الحسين، وزينب بنت علي، وفاطمة بنت الحسين، وعبد الله بن زين العابدين، وأم حبيبة زوج النبي صلى الله عليه وسلم، وأم سلمة، وميمونة... إلى غير ذلك من الأسماء والأعلام[3].

وعلى الرغم من العدد الكبير للمزارات والضرائح التي زارها السّفيران المغربيان فإن ابن عثمان يتأسف على عدم تمكنه من زيارة مواقع أخرى إما لبعدها وإما لخوفه من الافتراق عن الركب.

ومما هو جدير بالملاحظة في هذا الإطار أن ابن عثمان بالإضافة إلى القبور والضرائح والمزارات التي حرص على زيارتها لإشباع رغباته الروحية والصوفية، فإنه يبدو أيضاً مثقفاً عالماً ذا اطلاع واسع، وهذا ما تؤكده المصادر الإسلامية التي اعتمد عليها للتعريف بالكثير من الأسماء التي أشار إليها، ومن ذلك تعريفه بالشّيخ عبد الغني النابلسي الذي حرص ابن عثمان على زيارة ضريحه، ومما قال فيه: « وهذا الشيخ كان من العلماء العاملين ومن أهل الطريقة العارفين من أهل الظاهر والباطن مشارك في العلوم...»[4].

---

(1) نفسه. ص 176.

(2) الزياني، **الترجمانة**. ص 182.

(3) ابن عثمان، **الإحراز**. ص : 151.

(4) نفسه. ص 190.

ومن جملة الأسماء الأخرى التي عرف بها ابن عثمان المكناسي نذكر: العارف بالله أرسلان الدمشقي الذي حرص ابن عثمان على زيارة قبره: « كان هذا الرجل من العارفين بالله تعالى من أهل المائة السادسة معاصر لسيدنا القطب مولانا عبد القادر الجيلاني رضي الله عنه ونفع به، وكان من العلماء أهل الظاهر والباطن وله رسالة في علم التوحيد...»[1]. كما عرف ابن عثمان بالملك نور الدين الشّهيد محمود السّلجوقي وقدم ترجمة له اعتماداً على عدة مصادر إسلامية.

وجرياً على عادة المغاربة الذين زاروا الشّرق من أجل الحج، كان لابن عثمان المكناسي لقاءات مع بعض علماء الشّام، وقد ذكر أسماء بعض منهم «كالشيخ سعد الدين الحنفي حفيد الشّيخ القدوة العمدة سيدي عبد الغني النابلسي رحمه الله تعالى ورضي عنه، وحفيده هذا سلك مسلك أسلافه في الدين والاعتكاف على قراءة العلم وله مشاركة في علوم صاحب وقار وسمت حسن. وقد توجهنا إلى زيارة جده سيدي عبد الغني المذكور فأدخلنا إلى مكانه وأكرمنا أكرمه الله وأراني رحلة له إلى بيت المقدس نحا فيها نحو جده، وأطلعنا على عدة تآليف لسيدي عبد الغني منها تأليف في حلية العشبة المسمات في الوقت بطابة ومنظومة عدد فيها منافعها وسماه الصلح بين الإخوان»[2].

كما التقى ابن عثمان «بالفقيه اللبيب الحبيب الأديب كمال الدين الشيخ محمد بن محمد الدمشقي المشهور بالغزي الشافعي، اجتمعت معه في جامع الأموية وأدخلنا إلى بيت له في المسجد كبير في ناحية الصحن يقعد فيه بقصد المطالعة والإفتاء»[3].

وقد كان لقاء السفير المغربي أيضاً مفتي الحنبلية الشّيخ إسماعيل الجزاعي الذي دارت بينه وبين ابن عثمان نقاشات طويلة.

2 ـ فلسطين

لقد جاءت زيارة ابن عثمان المكناسي وأبي القاسم الزياني إلى فلسطين في طريق عودتهما من أداء مناسك الحج. وتجدر الإشارة إلى أن هناك رحالة مغاربة آخرين زاروا فلسطين قبل السفيرين المغربيين وهما العامري التلمساني عام 1739م، وأبو سالم العياشي خلال منتصف القرن 17م. ويمكن القول إن زيارة هؤلاء إلى الأراضي الفلسطينية لم تكن بغية الاطلاع على أحوالها السياسية والاجتماعية بقدر ما كان الهدف الزيارة للتبرك بقبور وضرائح

(1) نفسه. ص 214.

(2) نفسه.

(3) نفسه. ص 263.

ومزارات مقدّسة وعلى رأسها القدس الشّريف، وقد صرح ابن عثمان بذلك قبل بدء الزيارة: «وأقمنا بعكة تسعة أيام حتى عين المركب الذي يحملنا في البحر وتعاقدنا مع صاحبه وعينا المدة للسفر واشتغل رئيسه بإصلاح شؤونه والاستعداد للسفر، وتوجهنا في خلال هذه المدة لزيارة القدس الشّريف والتبرك بمشاهدة المسجد الأقصى وبمن هنالك من الأنبياء على نبينا وعليهم الصلاة والسلام...»(1)، بمعنى آخر إن الهدف هو روحاني أو صوفي، إلا أن ذلك لم يمنع رحالتنا من الإشارة بين الفينة والأخرى إلى بعض الصور الاجتماعية والسياسية ولو بشكل عابر، ومن ذلك ما أشار إليه ابن عثمان وهو في طريقه إلى القدس الشّريف من سوء العلاقة بين ولاة فلسطين والباب العالي، وأعطى لذلك مثالاً صاحب قلعة سنور، يقول ابن عثمان: «وهذا الرجل صاحب هذه القلعة تحت نظر وزير الشام مولى عمل هذه الناحية على يده لكنه غير كامل الطاعة والانقياد فهو يميل إلى الاستقلال والاستبداد منفذاً لأوامر أميره لكنه لا يتلاقى معه خوفاً على نفسه. والوزير أيضاً لا يقدر على نزعه فهو قانع بما يأتي منه فإذا أتى الوزير إلى ناحية بلاده يخرج منها إلى ناحية أخرى حتى يرجع الوزير ويرجع»(2).

وقبل أن يصل ابن عثمان إلى مدينة القدس حط رحاله بمدينة نابلس: «وهي بلدة متوسطة بين جبال مرآها حسن وبناؤها كله بالحجارة المنحوتة حسن المنظر، وماؤها كثير ذات بساتين إلا أن أزقتها كثيرة العفونات والطريق إليها من القلعة المتقدمة في صعود وهبوط وحجارة...»(3). وقد حرص ابن عثمان بهذه المدينة على زيارة مدافن «أولاد يعقوب عليه السلام فتبركنا بزيارتهم وقرأنا الفاتحة...».

لقد شكلت مدينة القدس هدفاً في زيارة ابن عثمان المكناسي والزياني نظراً إلى مكانتها الدينية والتاريخية، ولذلك فقد تعمدا في رحلتيهما ذكر تفاصيل زيارتيهما لهذه المدينة المقدّسة، فابن عثمان بدأ حديثه عنها بوصف عام لمعالمها: « وللقدس السور الحصين مبني بالحجارة في غاية الكمال والإتقان والأبواب الحصينة الغلق فعدد أبوابه ستة: الأول ومنه دخلنا بابا العمود، والثاني باب الزاهرة والثالث باب الأسباط، والرابع باب المغاربة، والخامس باب النبي داوود، والسادس باب الخيل...»(4).

على أن ابن عثمان بمجرد وصوله إلى القدس بادر إلى زيارة المسجد الأقصى والشيء

(1) نفسه.
(2) نفسه. ص 264.
(3) نفسه. ص 265.
(4) الزياني، **الترجمانة**. صص 266-267.

نفسه فعله الزياني: «ثم قصدنا الحرم الشّريف والمسجد العظيم الحنيف، الذي بارك الله تعالى حوله، وعرفت كل أمة فضله، المسجد الأقصى ومع المعراج والأسر، وكفى بهذا شرفاً وفخراً، فرأيت بقعة لها نور، وفضل مأثور، وشرف معلوم مذكور، مسجد له حرمات، ومقام تخطر فيه خطرات وتعرض مقامات، ومحل تفيض عليه بركات، وتستجاب به دعوات، ومكان لا يمكن عنه الالتفات، وتقصر عنه الصفات، ولكل في تصنيف محاسنه الباءات والألفات، قد جمع شرف المقدار، إلى طيب التربة وفضيلة الدار، وشهرة مفاخره، فأية البقاع تفاخره، وراقت محاسنه، فلا منظر يحاسنه، وفاقت مآثره جميع من يكاثره، وامنع بكل سليم الود سلم وحيا واطلع نور البشر في أفق المحيا»[1].

أما عن هندسة المسجد الأقصى فقد اجتهد السّفيران المغربيان في تقديم معالمه مما يترجم إعجابهما بشكله وجماله. وأول ما بدأ به ابن عثمان المكناسي حديثه عن قبة الصخرة: « وهو بلاط واسع جداً في وسط مسور المسجد وفي وسط هذا البلاط قبة الصّخرة المباركة وهي مثمنة الدائرة، لها أربعة أبواب عظام مجلدين بالصفر وفي داخل هذه القبة قبة أخرى مرفوعة على أعمدة الرخام دائرة بالصّخرة وبين الأعمدة شبابيك من الصفر في علو نحو قامتين لها أربعة أبواب من نفس الشبابيك، فدخلنا من الشباك المذكور خالفينا الصخرة محيط بها شباك من خشب علوه أقل من القامة. فأشرفنا منه على الصّخرة ولمسناها على سبيل التبرك من طيقان بالشباك المذكور، ووضعت أصابع يدي في أثر أصابع الملك حيث أقام الصخرة لما مالت بالنبي عليه الصلاة والسلام ليلة الإسراء...»[2].

وقد اعتبر أبو القاسم الزياني المسجد الأقصى «أعظم مباني الدنيا» فطوله سبعمائة وثمانون ذراعاً وعرضه أربعمائة وخمسون ذراعاً. أما سواريه أربعمائة وأربع عشرة سارية، «وأبوابه خمسون باباً يطوف به سور سعته ثلاث خطوات، قد أسس بالحجارة العظيمة وألواحها الكبار المنحوتة الهائلة بنته الجن لسليمان عليه السلام»[3]، غير أن الزياني يعقّب على كلامه بأن «المفتوحة الآن من أبوابه اثنا عشر باباً كل باب منها له الوجه المنقش، المحسن المرقش، فيها باب مصفح بالعقيان واللجين مغمد بهما راق الأبصار، وأعجب النظار، ومنها باب الرحمة، وباب التوبة، وهما بابان من الجهة الشرقية»[4].

(1) ابن عثمان، **الإحراز**. ص 265.

(2) الزياني، **الترجمانة**. ص 265.

(3) نفسه.

(4) ابن عثمان، **الإحراز**. ص 266.

وقد لاحظ ابن عثمان أن القبة تقوم على أربعين عموداً من الرخام الفائق، ستة عشر منها دائرة بالصّخرة، وستة عشر عموداً آخر تحمل السّقف المحيط بالقبة. أما حيطان القبة فمكسوة بالرخام المصقول. ولذلك فقد اعتبر ابن عثمان أنه لم ير «في بلاد الإسلام أكثر تأنقاً من صنعة هذه القبة»[1].

وقد أتيحت لابن عثمان المكناسي فرصة التجول أسفل القبة ليطلع على هندستها ومما لها «ومن داخل القبة الأولى انحدرنا إلى سفلي الصّخرة بأربع عشرة درجة فصارت الصخرة فوقنا، وقد أحاط بجوانبها بناء متصل بها وتحتها عمود من رخام قائم تحتها متصل بها كأنه مقيم لها، وعند المدراج أيضاً عمود طرفه في بعض المدراج وطرفه الآخر متصل بها ترب لسانها»[2]. وقد أحس ابن عثمان بسهو وروحانية المكان، فحرص على الصلاة وقراءة القرآن والدعاء فيه.

وقد أعجب السفيران المغربيان بالمحراب، والزينة التي زينت به الصخرة بالآيات القرآنية كآيات من سورة الإسراء بالإضافة إلى أقوال بعض المؤرّخين. وبعد زيارة قبة الصخرة والتبرك بها زار الرحالان جامع المسجد الأقصى حيث أعجبا بهيئته، ومحرابه الذي يروى أن «المهدي يصلي فيه وينزل عيسى عليه السلام فيجده قائماً يصلي بالناس فيقتدي به...»[3].

وحرصاً من ابن عثمان على التبرك بهذا المحراب أدى فيه الصّلاة والدعاء. ولم ينس إيراد بعض العبارات التي كتبت في قبة المحراب، والتي يبدو أنها تؤرّخ لعمليات التجديد التي قام بها بعض السلاطين: كالملك الناصر، «وعبد الله يوسف من أيوب أبو المظفر الملك الناصر صلاح الدنيا والدين».

ومن الأماكن المقدّسة الأخرى التي زارها ابن عثمان المكناسي وأبو القاسم الزياني: محراب السيدة مريم ومهد السيد المسيح[4]، بالإضافة إلى تربة سليمان عليه السلام، والمكان الذي كان يحكم فيه نبي الله داوود عليه السلام، وتربة نبي الله داوود. ومقام السيدة مريم بنت

---

(1) نفسه.

(2) نفسه. ص 267 .**الترجمانة**، صص 268-274.

(3) نفسه. صص 269-270..

(4) نفسه. ص 286 - 287. الخلوتية طريقة صوفية عرفت انتشارها في البداية بالأناضول خصوصاً إسطنبول خلال القرن السادس عشر. وقد تأثرت الخلوتية بطريقة ابن عربي في التصوّف بالإضافة إلى بعض أفكار التصوّف عند الشيعة.

عمران حيث تأسف ابن عثمان لتسليم مفتاح قبتها للنصارى واعتبر ذلك من مفاسد الدولة العثمانية.

ويضيف ابن عثمان إلى هؤلاء قبر «الشيخ محمد العلمي من ذرية سيدنا عبد السلام بن مشيش»، ثم ضريح نبي الله عزير... وغيرها من الأسماء والمواقع الدينية والتاريخية.

أما أسماء بعض العلماء والشّيوخ الذين التقاهم ابن عثمان المكناسي أثناء وجوده بالقدس الشّريف، فقد أورد أنه التقى شيخ الطّريقة القادرية: «الشيخ البركة القدوة العارف بالله تعالى أستاذنا وشيخنا أبو السّعود محمد المأذون بالخلوة القادرية والخلوتية، وقد أخذت عنه وصافحني بمصافحة شيخه في الطريقة السيد مصطفى كمال الدين الصديقي الدمشقي البكري الخلوتي قطب عصره، وأخذ أيضاً عن السيد عبد القادر القادري شيخ السجادة القادرية ببغداد...»[1]. وتتضمّن رحلة ابن عثمان ترجمة مستفيضة للشيخ مصطفى البكري وهو أحد أقطاب الصّوفية في فلسطين[2]. كما اجتمع بالشيخ مصطفى ابن الشيخ أبي السعّود المشهور بقصائده الشّعرية، وقد أورد ابن عثمان بعضاً منها.

وعلى الرغم من قلة الشيوخ والعلماء الذين التقاهم السفير المغربي بفلسطين فإنه يبدو مرتاحاً لما حقّقه خصوصاً وأن الأسماء التي ذكرها كانت تشكل ظاهرة ثقافية وصوفية كبيرة بفلسطين. كما أن اختصار حديث ابن عثمان على رواد التصوف بهذه الولاية يعكس السيطرة التامة لظاهرة التصوف في الشّرق العربي خلال القرن الثامن عشر.

وقبل مغادرة ابن عثمان مدينة القدس أثنى على ساكنيها نظراً إلى المعاملة الطيبة التي عاملوه بها: «ولأهل بيت المقدس بشاشة وطلاقة وأخلاق حسنة وميل إلى مؤانسة الغريب ومسامرته والمحادثة معه ولاسيما إن كان من هذا الجنس العلمي، فلهم اعتناء به كثير حياهم الله وبباهم وأدام سقياهم ورياهم وإلى مكارم الأخلاق يسرهم و هيأهم»[3].

ويبدو أن السّفير المغربي ابن عثمان قد انتبه إلى حضور الدولة العثمانية بالأراضي المقدّسة الفلسطينية من خلال اعتنائها بالتراث المعماري في القدس، بإدخال الإصلاحات عليه وترميمه: « ولهذه الدولة العثمانية بهذا الحرم الشّريف بل وكذا حرم مكة والمدينة اعتناء

(1) نفسه. صص 287 - 288.

(2) نفسه. ص 290.

(3) نفسه. ص 286.

عظيم وأثر جسيم فمهما سقط شيء منه إلا أعادوه وما تلاشى جددوه صانهم الله تعالى وأبقاهم و أسماهم في معارج المآثر الحميدة وأرقاهم»[1]. ولم يقتصر اعتناء الدولة العثمانية على الأماكن المقدسة فقط كما سبقت الإشارة، وإنما كان أهل بيت المقدس يلقون عناية خاصة من قبل الباب العالي وذلك من خلال الصّدقات أو الوقف: «ولهم هنالك زيادة على إصلاح ما في الحرم من البناء الصدقة الجارية على من في القدس من الآباء والأبناء، وعينوا هنالك زاوية تظل على طول الآناء أعشارها تفور وآنيتها بالطعام على الفقراء تدور في العشي والبكور، ومن انحاز له من هذه الصّدقة حظ أو نصيب صار ملكاً يورث عنه بالفراض والتعصيب، فإن أراد بيعه في حياته فهو كبعض شيئاته. وهذه الحسنة جارية قد مضت عليها من الدهر أحقاب يتبع أثرها منهم صالح الأعقاب وكل من أتى من ملوكهم عن هذا النهج لا يحيد ولا ينقص بل يزيد أدام الله تعالى أيامهم ونصر جيوشهم وأعلامهم»[2].

إلا أن هذه الصورة التي قدّمها ابن عثمان المكناسي عن الدولة العثمانية بالأماكن المقدسة الفلسطينية تواجهها صورة أخرى، وتتعلق بظلم واستبداد الوزراء والولاة، ومثال ذلك ما شاهده بقرية سنجيل التي أكرم أهلها السفير المغربي « إلا أنهم - يقول ابن عثمان - كثيرو التشكي من الوزراء والولاة الذين يولون أمرهم من قبل الدولة العثمانية صانها الله، فإنهم أكلوا اللحم وامتشوا العظم واستفوا المخ ولا حول ولا قوة إلا بالله. وهذه سيرتهم في جميع الإيالة فكل من مررنا به يشتكي من جورهم»[3]، فقد كانوا يرهقون الفلاحين بالضرائب ويتعسّفون في أخذ الزكاة والأعشار.

إلا أن المشهد الذي أغاظ السفير المغربي وعبر عن استنكاره له تولية بعض الوزراء للنصارى على بعض القرى «فتجد النصراني يستلزم للوزير خراج القرية ويتولى قبض ذلك من المسلمين في مهانة والأمر لله»[4].

وبعد مدينة القدس كانت زيارة ابن عثمان لمدينة الخليل وهي المدينة التي تضم عدداً كبيراً من المزارات المقدّسة، إلا أن الملاحظ أن ابن عثمان وعلى طول الطريق بين القدس والخليل يحرص على زيارة عدد كبير من المواقع، ومن ذلك قبر راحيل أم يوسف عليه السلام، أما في بيت لحم فقد زار المكان الذي ازداد فيه نبي الله عيسى ابن مريم عليه السلام

---

(1) نفسه.
(2) نفسه. ص 290.
(3) نفسه. ص 274.
(4) نفسه.

«فزرنا المكان عند مواجهته وقرأنا الفاتحة ودعونا الله هنالك»[1]. كما زار في طريقه تربة نبي الله يونس. وقد شبه ابن عثمان مدينة الخليل بمكة المكرمة «وهو أشبه شيء مكة عند أول نظرة مؤسس على جبال»[2]. وبهذه المدينة توجه ابن عثمان لزيارة: «... المقصد الأعظم والملاذ الأفخم أبي الأنبياء، سيدنا إبراهيم خليل الرحمان عليه السلام، فدخلنا المسجد وملنا ذات اليمين إلى قبته وتبركنا بالمقام عند ضريحه وقرأنا عليه سورة إبراهيم ودعونا الله هنالك...»[3]. وفي المسجد نفسه زار ابن عثمان قبر زوجته، وقبر نبي الله إسحاق عليه السلام، وقبر زوجته ريقة، ثم ضريح نبيّ الله يعقوب بن إسحاق عليه السلام، ثم تربة نبي الله يوسف الصديق عليه السلام. وفي كل هذه المقامات كان ابن عثمان يحرص على الدعاء والتبرك والصلاة.

ولم يفت ابن عثمان والزياني وصف أكبر وأقدس مسجد بالخليل، الذي يبدو من خلال حديثي السفيرين أنه كان يلقى عنايةً خاصةً من طرف الباب العالي على اعتبار أنه مكان مقدس، كما تعكس زينته وجماله المكانة الرفيعة التي يحظى بها هذا المسجد عند الفلسطينيين عموماً والدولة العثمانية بشكل خاص. وعند بداية وصفه للمسجد يذكر ابن عثمان المكناسي بأنه: «ليس بالكبير فمساحته مقدار ما كتب في دائرة جداره»[4]. غير أن اللافت للانتباه في مسجد الخليل زينته وجماله، ولعل هذا ما دفع أبا القاسم الزياني إلى القول فيه: «فرأيت من حسينه عجباً، ومن بناءه ما شئت فضة وذهباً، لا تدرك مبانيه السامية، ولا تلحق آثاره العالية، له أبواب حافلة من الحديد الرفيع وشباك بديع وبناء بالرخام، من الأحجار الضخام العظام الهائلة المنحوتة بالهندام عددت في طول الحجر الواحد أربعة وثلاثين شبراً وفيها أكبر، ومنها ما هو أقصر وأصغر، أسس ذلك المسجد العظيم عليها، وبناء ظاهرة وباطنة منها فجاء جامعاً بديعاً هائلاً رفيعاً، بديع الصّنعة كبير المساحة والسّعة، أحدق بجميع سور جليل وبناؤه من الصخر الجسيم، والصنع الوسيم، قد جمع الحسن والحصانة، والعلو والمتانة،... وداخل المسجد تجاه القبلة مبني بالرخام المجزع الرفيع المخترع المختلف الألوان، الغريب الترصيع صنوان وغير صنوان، قد أفرغ فيه الذهب الإبريز الصوان...»[5].

(1) نفسه.
(2) نفسه. ص 275.
(3) الزياني، **الترجمانة**. صص 265 - 266.
(4) نفسه.
(5) نفسه.

وحسب الزياني فإن زينة المسجد عمت حتى قبور الأنبياء المدفونين بداخله: «وفي وسط المسجد الكريم التربة المقدسة تربة الخليل لنبينا إبراهيم عليه السلام، قد حف بها من التعاليق المذهبة والستور الملكية، والحلل المطرزة، والمصابيح الفضية والذهبية والمموهة كل حسن رائع رائق»[1]. والظاهر حسب الزياني أن المسجد كان يستقبل عدداً كبيراً من الزوار من أجل التبرك والصلاة، وهو ما يعكس الاهتمام الكبير الذي يحظى به المسجد عند المسلمين قاطبة: « وما بين المسجد الكريم والقبة الجوفية صحن عظيم كبير جداً، يكون فيه، وفي المسجد مجتمع الوفود الواردين والمقيمين من الأغنياء والفقراء والأمراء والكبراء للضيافة المباركة، وضيافة الخليل عليه السلام في كل يوم بعد صلاة العصر، على توالي أحقاب الدهر...»[2].

ومما هو جدير بالملاحظة أثناء وجود ابن عثمان بالشّام وفلسطين إيلاؤه الأهمّية القصوى للتصوف، بل الانتصار له مما جعل رحلته «الإحراز» زاخرةً بالبعد الصوفي، ويتأكد لنا ذلك أثناء حديثه عن ابن عربي ودفاعه عنه. وعن الشّيخ أبي السّعود محمد شيخ الطريقة القادرية الخلوتية بالإضافة إلى إيمانه العميق بالكرامات والأولياء، بل في بعض الأحيان بمعتقدات شعبية أسطورية لم يحكم فيها العقل والنقد[3].

ويفهم من إكثار ابن عثمان المكناسي الحديث عن التصوف بالمشرق العثماني انتشار الظاهرة به، والعناية الخاصة التي كانت تلقاها من طرف الباب العالي منذ تأسيس الدولة العثمانية، وهو ما يدفع إلى القول بأن الزوايا كان لها دور كبير في نشوء وتطور السّلطنة، وما يفسّر ذلك محافظة السلاطين العثمانيين على علاقتهم بالزوايا ورجال التصوّف والاستعانة بهم في مواجهة الكثير من المحن والشّدائد، وقد قدم ابن عثمان المكناسي أمثلة لذلك: كمساهمة دراويش التصوف في فتح القسطنطينية. وعلى هذا الأساس يبدو أن التصوف كان قد تمكن من الشّرق العثماني خلال القرن الثامن عشر، ما يعني سيطرة نوع من التفكير الذي يؤمن بالكرامات والأولياء والصالحين ودورهم في الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية. وحوله تشكلت ثقافة العصر التي تفاعل معها السّفير المغربي وبدا وكأنه جزء منها وهذا ما عكسته رحلته الإحراز.

(1) انظر الرواية التي يوردها ابن عثمان عن الشّيخ المغربي الذي لقيه بإسطنبول، صص 92 94.
(2) ابن عثمان، **الإحراز**. صص 38 - 39.
(3) نفسه. ص 143.

وفي الختام يبدو أن زيارة ابن عثمان المكناسي وأبي القاسم الزياني بالإضافة إلى العامري التلمساني إلى ولايتي الشّام وفلسطين، كانت بغية التبرك بالمقامات المقدّسة التي تضمّها المنطقة، وكذا التواصل الثقافي والفكري مع علمائها وشيوخها، ولذلك فإن الصورة التي عكسها الرحالة المغاربة عن الشّام وفلسطين صورة ذات قيمة روحية أو بمعنى آخر ذات مضمون صوفي.

ويمكن القول إن هذه الصّورة كان لها تأثير كبير في طريقة حديث ابن عثمان المكناسي على الخصوص عن المدن التي زارها كدمشق وحلب وفلسطين والخليل، فعلى الرغم من إشارته المتكررة إلى الظلم والاستبداد اللذين كان يمارسهما ولاة الدولة العثمانية على الأهالي والسكان، فإن ذلك لا يرقى إلى حجم حديثه عن الزيارات والكرامات والقبور والضرائح التي زارها، بل إن ابن عثمان اعتبرها ـ أي المنطقة ـ «بقعة من بقاع الجنة لكثرة ما اشتملت عليه من الصّحابة والأولياء رضوان الله عليهم أجمعين».

إذا كان ابن عثمان يبدو سفيراً في إسطنبول بالنظر إلى الدبلوماسية التي كان يتعامل بها مع رجال الدولة العثمانية، فإنه عندما غادر إسطنبول باتجاه الحجاز يبدو متصوفاً روحانياً إلى حد يمكن القول بأن هناك شبه قطيعة بين الشّخصيتين، مما يؤثر بدون شك في طريقة النظر إلى الأشياء كما في إعادة إنتاجها، وبناءً على ذلك فإذا كانت إسطنبول تبدو كعاصمة للدولة العثمانية بما يحمله ذلك من أبعاد سياسية وحضارية، فإن الشّام وفلسطين والحجاز ومصر تبدو مناطق مقدّسة، مناطق تؤرّخ لعلاقة الإنسان بالله من خلال تاريخ الرسل والأنبياء، وهي أيضاً مناطق العلم والتصوّف والكرامات...

الخاتمة

يجدر بنا ونحن ننهي عملنا هذا أن نستعرض أهمّ النتائج التي تم التوصل إليها، فالصورة التي أنتجها الرحالة المغاربة عن الشّرق العثماني والدولة العثمانية خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر هي نتيجة عامل تاريخي أساسي: فالعلاقات الدبلوماسية بأحداثها المختلفة شكلت من جهة السّياق التاريخي الذي تشكلت داخله المعرفة المغربية عن الشّرق العثماني، ومن جهة ثانية أدت دوراً أساسياً في الحضور المغربي بالشّرق العثماني. وبناءً على ذلك فإن ما يمكن استنتاجه في هذا السّياق هو أنه إذا كانت العلاقات الدبلوماسية بين المغرب والدولة العثمانية لم تشكل - خلال مرحلة الصراع والتوتر - عائقاً أمام تنقل المغاربة إلى الشّرق كما هو الشأن بالنسبة إلى الرحالة الأوروبيّين وخصوصاً الفرنسيين حيث كان حضورهم بالدولة العثمانية نتيجة للعلاقات الدبلوماسية بين فرنسا والدولة العثمانية منذ القرن السادس عشر، فإنها أي العلاقات المغربية العثمانية شكلت حافزاً كبيراً خلال مرحلة التقارب والتعاون، ويمكن اعتبار رحلتي ابن عثمان المكناسي وأبي القاسم الزياني دليلاً مقنعاً في هذا المجال.

إن الرحالة الذين اعتمدناهم في هذه الدراسة وتعرفنا من خلال ذلك إلى المؤثّرات الكبرى في حياتهم يجمع بينهم انسجام كبير من حيث انتماءاتهم السوسيو الثقافية والسياسية، وهو ما يشكل تقاطعات كبرى للرحالة المغاربة خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر وتحديداً في الانتماء الثقافي، ذلك أن التكوين الثقافي الذي خضع له الرحالة يشكل وحدة متجانسة: فقد تكونوا داخل الزوايا وتلقنوا العلوم المرتبطة بالشّرع الإسلامي: التصوف، اللغة الحديث... إلخ، فضلاً عن ذلك جل هؤلاء الرحالة ينتمون إلى الطريقة الناصرية الشاذلية، وهو ما يعني أن الانتماء الثقافي شكل مؤثّراً قوياً في حياة الرحالة، وبأهداف الرحلة وطريقة المشاهدة، والملاحظة وإنتاج الصورة.

والواضح من خلال الانتماء الاجتماعي للرحالة المغاربة أنهم ينتمون إلى أسر عريقة

كان لها تأثير كبير في أوساط العامة المغربية: كأبي سالم العياشي، ومحمد المرابط الدلائي، وأحمد بن ناصر الدرعي، والقادري...الخ. ومن المؤكد أن الانتماء الاجتماعي للرحالة المغاربة شكل أحد المؤثرات الكبرى في حياتهم وثقافتهم وطريقة نظرتهم إلى الأشياء..فالأصول الاجتماعية تمارس تأثيرها في الفرد وتحدّد ثقافته وسلوكه.. وبناءً على ذلك فإن الانتماءات الاجتماعية للرحالة المغاربة كانت حاضرةً بقوة أثناء زيارتهم للمشرق وبالتالي حاضرة في طريقة مشاهدتهم وتدوينهم لرحلاتهم.

ويؤكد الانتماء الثقافي للرحالة المغاربة أنهم ينتمون إلى مدرسة ثقافية موحدة ومتجانسة، فإذا استثنينا إلى حد ما ابن عثمان المكناسي وأبا القاسم الزياني، فإن بقية الرحالة ينتمون إلى عالم التصوف وتحديداً إلى الطريقة الناصرية الشاذلية، وإلى الثقافة الدينية، وهي المكونات كما سبق وأن فصلناها مارست تأثيراً قوياً في شخصية الرحالة وفي طريقة تفكيرهم، بل كانت حاضرةً بقوة أثناء زيارتهم للشّرق العثماني، وهو ما يعني أنه كان لها دور كبير في طريقة نظرتهم إلى الشّرق وبالتالي إعادة إنتاجه. وتأسيساً على ذلك فقد كان الشّرق الذي قدموه في رحلاتهم ينسجم إلى حدّ بعيد مع مكونات ثقافتهم وشخصيتهم. أما فيما يخص ابن عثمان المكناسي وأبا القاسم الزياني فإنهما يشكلان إلى حد ما تحولاً ثقافياً من حيث نوعية الرحالة المغاربة المتوجهين إلى الشرق، خصوصاً إذا أخذنا في الاعتبار المهام المخزنية التي كانا يزاولانها ومدى تأثير ذلك في شخصيتهما وثقافتهما. وما من شك في أن الممارسة السياسية والدبلوماسية كان لها الأثر البين في رحلتيهما السّفاريتين خصوصاً في إسطنبول.

ويمكن القول إن الانتماء السياسي للرحالة المغاربة هو الأقل حضوراً أو المغيب عند غالبيتهم فهم قبل كل شيء متصوّفة ولم يكن لهم اهتمام بالسياسة. بمعنى آخر إن السياسي لم يشكل مؤثراً قوياً في شخصيتهم وثقافتهم، ما جعل رحلاتهم إلى الشّرق العثماني بعيدة عن التأثير السياسي بل تعكس إلى حد بعيد تكويناتهم وانتماءاتهم الصوفية.

وينطبق هذا الموقف إلى حد بعيد على الرحالة الذين ينتمون إلى الزوايا ذات الموقف الرافض للسلطة أو المعارض: كالزاوية الدلائية أو الزاوية الناصرية. فإذا استثنينا مواقفهم السياسية داخل المغرب فإننا لا نجد لهم مواقف سياسية خلال وجودهم بالمشرق، ما يعني أن مواقفهم السياسية لم يكن لها تأثير قوي في رحلاتهم وكذا نقل مشاهداتهم.

ويختلف الأمر كلياً عند الرحالة المغاربة الذين يمثلون إلى حد ما المخزن: الوزير الإسحاقي، ابن عثمان المكناسي، أبو القاسم الزياني فالانتماء السياسي عند هؤلاء أثر إلى

حد بعيد في شخصيتهم وطريقة تفكيرهم وسلوكياتهم، وقد انعكس ذلك بشكل واضح في رحلاتهم وطريقة عرضهم للمشاهد والمواقف. ويبدو ذلك أكثر عند ابن عثمان المكناسي وأبي القاسم الزياني أثناء وجودهما في إسطنبول.

إن أغلب الرحلات التي زارت الشّرق العثماني خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر كانت من أجل الحج، باستثناء رحلتي ابن عثمان والزياني اللتين اقترن فيهما الحج بالسفارة إلا أن الرحلات الحجية لم تكتف بالحج وإنما لقاء العلماء والشيوخ والجلوس إليهم جرياً على عادة المغاربة أثناء زيارتهم للمشرق.

وينطبق هذا الموضوع إلى حد بعيد على رحلتي ابن عثمان المكناسي والزياني، فعلى الرغم من الأهداف السياسية لرحلتيهما فقد حرصا على إعطائهما بعداً علمياً وصوفياً خصوصاً أثناء وجودهما بالشّام وفلسطين والحجاز ومصر.

إنه لمعرفة الصّورة التي أنتجها الرحالة المغاربة عن الشّرق العثماني خلال الفترة الحديثة، فإن الرحلة الحجازية والرحلة السفارية تشكلان المصدر الوحيد لذلك، إلا أنه إذا كانت الرحلة الحجازية تتميز بكثرتها عددياً وقلة معلوماتها كمياً ونوعياً، فإن الرحلة السّفارية وعلى الرغم من قلتها عددياً فإنها كثيرة المعلومات كمياً ونوعياً.

يتأكد من خلال الطرق التي اعتمدها الرحالة المغاربة للتوجه إلى الشّرق العثماني خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر، أنه كان هناك أكثر من طريق بين المغرب والمشرق، وهو ما يمكن تفسيره بقوة حركة التنقل بين المجالين. فبالإضافة إلى وجود اختيارات أمام الرحالة فإنها تترجم الاهتمام المغربي بالطرق المؤدّية إلى الشّرق عموماً والحجاز بشكل خاص من خلال مؤسسة ركب الحاج.

إن الطرق المؤدية إلى الشّرق العثماني لم تكن برية فقط بل كانت بحرية أيضاً. إلا أن الملاحظ أنه طوال القرن السابع عشر وحتى نهاية القرن الثامن عشر ظلت السّيطرة للطريق البري، أو ما كان يعرف عند المغاربة بطريق الفقهاء والعلماء والزوايا: أي طريق الركب الفاسي والسجلماسي أو المراكشي.

أما الطريق البحري فلم يكن معتمداً بشكل دائم من طرف الرحالة المغاربة وهو ما يفسّر اعتمادهم الدائم على الطريق البري، فبالإضافة إلى عامل الخوف والتردّد من ركوب البحر وتخلف قطاع النقل البحري المغربي خلال هذه الفترة، فإن الظروف السياسية والأمنية بالبحر

المتوسط لم تكن تشجع الرحالة المغاربة على اختيار الطريق البحري، فالحروب بين الضفتين كانت عنيفة، ما أدى إلى أزمة بحرية عمقها القراصنة الذين كانوا يستهدفون السّفن التي تحمل الحجاج.

إن اعتماد بعض الرحالة المغاربة للطريق البحري لم يكن عبر سفن مغربية وإنما سفن أجنبية جزائرية تركية أو إسبانية... وهو ما يعني أن الإبحار بالبحر الأبيض المتوسط خلال هذه الفترة كان يتوقف على حماية خاصة، وتحديداً الدولة العثمانية بحكم سيطرتها شبه الكلية على البحر المتوسط.

ويستنتج كذلك من الرحلات المغربية أن الرحالة المغاربة كانوا يواجهون عدة مشاكل ومخاطر في طريقهم إلى الشّرق العثماني. فالطريق البري كان يعرّضهم لنوعين من المشاكل:

المشكل الطبيعي المتمثل في مشكل الماء والعواصف والحرارة والأمطار الغزيرة..الخ. والمشكل البشري المتمثل في أخطار اللصوصية، وسوء المعاملة في بعض القرى، وقلة الأمن.

أما الطريق البحري فقد كان هو أيضاً يعرّضهم لنوعين من المشاكل:

المشكل الطبيعي المتمثل أساساً في أخطار البحر من عواصف ورياح وأمواج.

المشكل البشري المتمثل أساساً في سفن الأعداء والقرصنة وسوء المعاملة في بعض الموانئ...إلخ.

إن الشّرق العثماني الذي استهدفته الرحلة المغربية يتكون من مناطق ارتبطت إلى حد كبير بأهداف الرحلة سواء الحجية أو السّفارية، وهي الحجاز ومصر وإسطنبول والشام وفلسطين، فهي تشكل إلى حدّ ما مناطق أساسية في الشّرق العثماني أو الدولة العثمانية، وهي بالتالي تفرض نفسها بقوة في نصوص الرحلات المغربية، خصوصاً الحجاز ومصر وذلك لارتباطها الوثيق بالرحلة الحجازية المغربية. أما إسطنبول والشّام فقد ارتبطا إلى حد بعيد بالرحلة السّفارية.

إن الحجاز الذي تحدث عنه الرحالة المغاربة في رحلاتهم خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر تميزت أوضاعه باهتمام الدولة العثمانية وولاة الحجاز بالأماكن المقدسة والحجاج، إلا أن سياسة الولاة كانت تتميز بالفساد والاستبداد، هذا فضلاً عن ظاهرة انعدام الأمن الذي كان ينتشر في البوادي والقرى الحجازية. وبناءً على ذلك فإن صورة الحجاز التي

قدمها الرحالة المغاربة تجمع في مضمونها صورتين متناقضتين: صورة أرض مقدّسة بأجوائها الروحية والصوفية.. وصورة ولاية يحكمها الاستبداد والفساد واللا أمن.

اجتماعياً فإن الملاحظ أن هناك تبايناً كبيراً في أنماط الحياة العامة بين سكان المدن وسكان البوادي (الأعراب) حيث التناقض التام على مستوى السلوكيات والأخلاق، فإذا كان سكان المدن الحجازية يقدّمون صورة المدنية والتحضر، فإن سكان البوادي يقدمون صورة القسوة والجفاء واللصوصية.

وتؤكد جميع الرحلات المغربية أن اللصوصية شكلت أكبر ظاهرة اجتماعية في بلاد الحجاز باستثناء مكة والمدينة، غير أن الموضوع بالنسبة إلى بعض الرحالة المغاربة لا يختزل في اللصوصية بقدر ما هي حالة تمرد ضد السّلطة، خارجة على سيطرة ولاة الحجاز. إن العادات والتقاليد الاجتماعية لأهل الحجاز هي في ارتباط وثيق بالمعتقدات والممارسات الدينية كالاحتفال بالمولد النبوي والإسراء والمعراج.. الخ.

إن الإشارات الاقتصادية التي تقدّمها الرحلة المغربية عن الحجاز هي إلى حد ما مرتبطة بموسم الحج وحاجات الحجاج: كالأسواق والموانئ والضرائب أو المكوس وكراء الرواحل... الخ وهي المعطيات التي تعكس في الواقع الظروف الصّعبة التي كانت تعرفها ولاية الحجاز.

لقد شكلت كل من مكة والمدينة قيمةً دينيةً كبرى باعتبارها الأماكن المقدّسة الإسلامية لأداء فريضة الحج، إلا أنهما بالإضافة إلى ذلك شكلتا مركزين علميين كبيرين، على اعتبار أنهما محج العلماء من جميع البلدان الإسلامية لتبادل الآراء والأفكار والإجازات العلمية فيما بينهم، وقد احتل هذا الموضوع الحيز الأكبر في رحلات المغاربة إلى المشرق خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر.

إن العمران والآثار التي تحدّث عنهما الرحالة المغاربة في الحجاز ارتبطا أساساً بالمعالم الدينية: كالمساجد والمزارات والضرائح والقبور، في حين تغيب الكثير من المنشآت العمرانية الأخرى بما فيها المدن، باستثناء بعض الإشارات عن بعضها: كالينبوع ومكة والمدينة والطائف.

أما عن المشاهد اليومي في مصر كما يقدمه الرحالة المغاربة فإنه يبدو أن الرحالة المغاربة لم يولوه اهتماماً كبيراً باستثناء ما كان مرتبطاً بوجودهم بمصر وبالقيم الثقافية

والصوفية التي يؤمنون بها، ولذلك نجدهم يركزون في أحاديثهم عن القاهرة والإسكندرية والأزهر الشّريف والقرافتين الكبرى والصغرى، والمساجد والضرائح والمزارات...وذلك في انسجام كلي مع شخصياتهم الدينية والصّوفية، فهم يتحدّثون عن رحلاتهم وعن تجاربهم الشخصية أكثر من الواقع المشاهد.. وعلى الرغم من ذلك فإن إشاراتهم في مصر وغيرها ذات قيمة كبيرة فهي تجيب عن كثير من الأسئلة التاريخية التي ظلت بدون جواب فترة زمنية طويلة.

إن الشّرق ونقصد بالخصوص مصر والحجاز عند الرحالة المغاربة خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر، كانت له قيمة دينية وصوفية وعلمية، الشيء الذي جعل الرحالة يهمشون الكثير من المشاهد والمواضيع المرتبطة بالواقع المصري والحجازي مما يجعل الصورة التي يقدمونها عن الشّرق لا تتصف بالموضوعية نظراً إلى عدم عكسها للواقع الشّرقي وأوضاعه العامة.

تؤكد المعلومات التي تقدّمها الرحلة المغربية عن مدينة إسطنبول أنها تشكل إحدى أكبر عواصم العالم في الفترة الحديثة، بل تبدو بصورة مدينة مزدهرة ومتحضّرة، ذلك أن الدولة العثمانية حرصت على أن تكون دولة النظام والتمدن في جميع مرافقها ومنشآتها الحيوية، وهو ما أسبغ عليها حلل الأبهة والفخامة والهيبة سواء في عيون الرعايا أو الأجانب.

لقد ساهم التعدّد الإثني والثقافي والديني في إسطنبول في تطور المدينة وازدهارها خصوصاً وأنها كانت مدينة السّلطان والأغنياء وكبار رجال الدولة، ما انعكس على الحياة اليومية للمدينة سواء من حيث الأمن والاستقرار أو من حيث التلاحم الاجتماعي والمعاملات والعلاقات العامة. وإذا كانت مدينة إسطنبول مزدهرة اقتصادياً فإن ذلك ناتج من الاهتمام الكبير الذي حظيت به من طرف السلاطين العثمانيين، ومن مظاهر ذلك السهر على تنظيمها بما يليق بمدينة عاصمة، فتعدد الموانئ والأسواق جعلها تتوفر على كل الحاجات خصوصاً حاجات الفئات العليا من المجتمع الإسطنبولي.

إن النظام التعليمي والثقافي للدولة العثمانية يعكس إلى حد بعيد الخصوصية الثقافية للمجتمع العثماني، وهو يخضع بطريقة شبه كلية لإشراف الدولة ومراقبتها... ومنه يتخرج موظفو الدولة كالقضاة، والكتاب والمعلمين... الخ. إلا أن منظومة التعليم هاته شملها الفساد مع نهاية القرن الثامن عشر.

إن مدينة الخلافة الإسلامية تبدو أكثر من عاصمة فهي «الدنيا». فقد كانت مدينة كبيرة ذات خصوصية جغرافية وتاريخية، كانت عاصمة البيزنطين وتحولت إلى عاصمة العثمانيين،

وهي بذلك تمكنت من أن تعكس صورة للتعايش من خلال جمعها بين التراث المسيحي القديم وهوية الثقافة الإسلامية، وهو ما تجلى في كثرة المساجد والمنشآت العمرانية الأخرى كالحمّامات والقصور والبساتين... إلخ.

وانسجاماً مع ذلك فقد حرص الأتراك العثمانيون على الظهور بمظاهر الأناقة والضخامة والعظمة ما جعل الآخر «غير التركي» ينسج حولهم العديد من الصور يتداخل فيها الواقعي بالمتخيل.

ويبدو من خلال عملية المقارنة بين الصورة التي أنتجها الرحالة المغاربة وتلك التي أنتجها الرحالة الفرنسيون عن مدينة إسطنبول أو الدولة العثمانية خلال الفترة الحديثة (القرنان 17 ـ 18)، وبناء على المعلومات التي يوفّرها النموذجان فإنه يبدو جلياً أن الأتراك العثمانيين كانوا يشغلون مساحة شاسعة في اهتمامات وتفكير «الرأي العام» المغربي والفرنسي.

فبالرغم من اختلاف القيم الدينية والثقافية والحضارية بين الرحالة المغاربة والفرنسيين، فإن مجالات التقاطع والالتقاء في تصوّرهم للأتراك العثمانيين كثيرة بل تقريباً موحدة. فالعثمانيون كانوا قد حقّقوا درجةً عاليةً من الازدهار والرقيّ المدني والحضاري والاجتماعي. فالعاصمة إسطنبول شكلت مركزاً للأمن والاستقرار والتعايش والتلاحم الاجتماعيين. وهي بالإضافة إلى ذلك مدينة ذات تنظيم محكم وأسواق وموانئ مزدهرة.

كما يتفق الرحالة المغاربة والرحالة الفرنسيون على أن الأتراك العثمانيين يتميزون بالقوة، إلا أن أخلاقهم ومعنوياتهم إيجابيتان، وهذا ما تعكسه العلاقة القوية بين الأفراد والجماعات.

فضلاً عن على ذلك فإن صورة المغاربة والفرنسيين عن الدولة العثمانية ـ من حيث هي مؤسسات إدارة ونظم ـ تتميز بالنظام والصّرامة والتنظيم المحكم. وقد حرصت هذه الدولة على الظهور بمظاهر العظمة والفخامة والهيبة والأناقة العالية.

إن ولايتي الشّام وفلسطين يقدمهما الرحالة المغاربة على أنهما أراضٍ مباركة ومقدسة بل «بقاع من بقاع الجنة»، لكونها تضم قبور وضرائح الأنبياء والصّحابة والأولياء، ولذلك فهي جديرة بالزيارة للتبرك والصلاة والدعاء... بالإضافة إلى التواصل مع شيوخها وعلمائها المتصوفة. وعلى هذا الأساس فإن الصورة التي عكسها الرحالة المغاربة عن الشام وفلسطين

ذات مضمون وقيمة روحيين وتاريخيين، أو بمعنى آخر صوفيين. ومن الأكيد أن هذه الصورة كان لها الأثر الواضح في طريقة تقديم الرحالة المغاربة لهذه الأماكن.

إلا أن الشّام وفلسطين وعلى الرغم من قيمتهما الصّوفية والتاريخية، فإنهما كانا يعانيان ظلم واستبداد الولاة العثمانيين.

إنه إذا كانت إسطنبول تبدو عاصمة لدولة متحضّرة فإن الولايات الأخرى الحجاز ومصر والشّام وفلسطين تبدو من جهة مناطق مقدسة ومباركة، تؤرّخ لعلاقة الإنسان بالله عبر سلسلة الرسل والأنبياء، ومن جهة ثانية مناطق للعلم والتصوّف والكرامات.

إن الصورة التي يقدمها الرحالة المغاربة عن الشّرق العثماني تنسجم إلى حدّ بعيد مع شخصية وثقافة الرحالة المغاربة، فإذا كانوا شيوخاً وعلماء ورجال تصوف ودبلوماسيين، فإن الصورة التي أنتجوها عن الشّرق العثماني هي ذات قيمة روحية وصوفية وثقافية وسياسية (خصوصاً في إسطنبول).

الغاشي مصطفى
طنجة في 09/ 01/ 2003م



ملحق الجداول

الرحالة	الانتماء الاجتماعي	الانتماء الثقافي	الانتماء السياسي
ابن مليح السراج (عاش خلال: 1045/ 1635).	الأسرة القيسية بمراكش (على وجه الاعتقاد فقط).	ـ العلوم الشرعية والتصوف. ـ الطريقة الجزولية.	ـ حج في موكب رسمي يحمل هدية السلطان الوليد ابن زيدان السعدي ...
أبو سالم العياشي (إ1037/، 1628) (له رحلتان).	ـ أسرة علمية مشهورة، أبوه مؤسس الزاوية العياشية، وأحد زعماء الصوفية.	ـ الزاوية العياشية، تكون على يد والده ثم أخيه، ثم أبي عبد الله محمد بن ناصر شيخ الطريقة الصوفية... ـ درس في فاس: حمدون الأبار+محمد ميارة +عبد الرحمان القاضي+ عبد القادر الفاسي... ـ كبار علماء المشرق: الشيخ الأجهوري وأبو محمد الثعالبي... الطريقة الشاذلية.	ـ الزاوية العياشية كانت على علاقة بالزاوية الدلائية المعارضة. ـ رفض العياشي منصب القضاء الذي عرضه عليه المولى الرشيد. ـ نفي العياشي وأسرته إلى فاس.
محمد المرابط الدلائي (إ: 1021/ 1612) (ت: 1090/ 1679).	ـ الأسرة الدلائية: مؤسس الزاوية الدلائية، والده كان يدرس بالزاوية. ـ درس بالقرويين في فاس.	ـ الزاوية الدلائية. ـ درس على يد أبي العباس أحمد بن القاضي، وأبي عبد الله الدرعي. ـ التدريس بالقرويين بفاس. ـ الخطبة بمسجد الزاوية. ـ التصوف على الطريقة الشاذلية ـ الفقه والحديث والآداب والفقه.	الزاوية الدلائية عارضت العلويين. ـ نفي العلويين للدلائيين + تخريب الزاوية. ـ لم يفصح عن مواقفه السياسية.
الرافعي التطواني (عاش عام 1110/ 1698).	ـ لا نعرف شيئاً عن أسرته. ـ مستوى اجتماعي متوسط (الرحلة).	فقيه وأديب متصوف. أحد تلامذة الشيخ علي بركة.	لا نعرف له مواقف سياسية. نصوصه الأدبية تشيد بسياسة تحرير الثغور التي نهجها المولى اسماعيل.
أحمد بن محمد الهشتوكي (أ: 1075/ 1647) (ت: 1126/ 1714) (له رحلتان).	ـ لا نعرف شيئاً عن أسرته. ـ تزوج ابنة أحمد بن ناصر (أسماء). ـ تولى القضاء في تغازى.	ـ الزاوية الناصرية ـ الزاوية الدلائية ـ درس بالزاوية الناصرية ـ تتلمذ على يد اليوسي ـ الطريقة الشاذلية ـ علوم الحديث والأدب.	هاجر مع اليوسي عندما تم تخريب الزاوية الدلائية. لجأ إلى الزاوية الناصرية التي امتنع زعماؤها بذكر اسم السلطان في خطب الجمعة.
أحمد القادري (أ: 1050/ 1640) (ت: 1133/ 1720).	ـ ينتمي إلى الأسرة القادرية بفاس، التي كانت قد هاجرت من الأندلس. ـ جدها هو مؤسس الطريقة القادرية (الإمام عبد القادر الجيلالي المتوفى ببغداد عام 561هـ/ 1166م).	ـ تكون بالزاوية الدلائية (محمد المرابط الدلائي + الحسن اليوسي + أحمد بن عبد الله معن). ـ درس بالزاوية. أخذ عن علماء فاس (عبد القادر الفاسي) ـ هاجر إلى مصر. ـ التصوف، الأدب والشعر. ـ الزاوية المخفية بفاس.	هاجر مع الدلائيين عندما خربت زاويتهم. عارض سياسة المولى الرشيد (الدلائيون) ساند سياسة المولى إسماعيل (الزاوية المخفية).

الحسن بن مسعود اليوسي (أ: 1040/ 1631) (ت: 1102/ 1690).	ـ ينتمي إلى عائلة فلاحية ـ صاهر الدلائيين.	ـ حفظ القرآن وهو صغير. أخذ العلم من مناطق عديدة. ـ درس بمدارس تارودانت ـ الزاوية الدلائية درس بها ودرَّس بها. ـ كان صوفياً، شاذلياً.	هجر مع الدلائيين إلى فاس. أرغمته السلطة على الرحيل إلى مراكش ـ ظل ملاحقا من طرف السلطة الزاوية الدلائية. المعارضة (رسالته إلى المولى اسماعيل).
أبو العباس أحمد بن ناصر (ت: 1028/ 1716).	ـ الأسرة الناصرية بدرعة وتمكروت. ـ أسرة العلم والدين ـ والده الشيخ محمد بن ناصر ـ الإشراف على الزاوية الناصرية ـ وضعية مادية جد يسيرة (اقتناء الكتب والمخطوطات) ـ الزاوية كانت لها أملاك وضيعات كبيرة.	ـ وسط أسري علمي ـ الزاوية الناصرية ـ التصوف، الطريقة الشاذلية. ـ علوم مختلفة ـ هاجر إلى مصر والحجاز ـ عالم وفقيه: العلوم الشرعية الفقه والحديث... ـ ترأس مشيخة الزاوية.	الزاوية الناصرية (تنظيم الجنوب المغربي اجتماعياً) ناصر شيوخ الزاوية الناصرية تجاوزات المخزن رفض ذكر اسم السلطان في صلاة الجمعة.
محمد بن الطيب الشرقي (أ: 1110/ 1698) (ت: 1170/ 1756).	ـ هو ابن العالم الشيخ أبي عبد الله محمد الطيب بن محمد بن موسى بن محمد الشرقي الفاسي. ـ ينتمي إلى أسرة عرفت بالعلم والدين، وجده هو أبو عبد الله محمد بن موسى العالم الصالح. عمته الزهراء هي زوجة العالم الكبير أبي علي بن مسعود اليوسي ينتمي إلى علماء فاس كان قاضياً.	ـ ينتمي إلى أسرة العلم بفاس ـ درس على يد والده ـ درس على يد كبار العلماء بفاس ومسجد القرويين، والأندلس والمدرسة الرشيدية، والمولى إدريس ومسجد عياض. ـ تولى القضاء بفاس ـ مارس التدريس ـ العلوم الشرعية ـ التصوف ـ العلوم اللغوية ـ الطريقة الناصرية الشاذلية. ـ أستاذه شيخ الزاوية الناصرية (أحمد بن ناصر).	لم نعثر له على مواقف سياسية.
أبو القاسم الغنامي (مجهول تاريخ الميلاد والوفاة).	ـ أحد علماء المغرب ـ كان قاضياً بتامسنا.	ـ ثقافة شرعية. ـ التصوف ـ أخذ عن الشيخ أبي عبد الله سيدي محمد بن زكري، وعن الشيخ محمد بن عبد السلام بناني الفاسي... ـ كان قاضياً بتامسنا	لم نعثر له على مواقف سياسية. كان قاضياً على عهد المولى اسماعيل.
عبد القادر محمد الشرقي الإسحاقي (ت: 1150/ 1737).	ـ كاتب ووزير للمولى اسماعيل ـ رافق السيدة خناثة بنت بكار لأداء فريضة الحج...	ـ الطريقة القادرية والشاذلية ـ درس على يد اليوسي ـ درس في القرويين ـ أجازه علماء مكة ـ اهتم بالسيرة والتاريخ والفقه والأدب.	كان رجل دولة كاتباً ووزيراً رافق المولى اسماعيل في الحملة التي خرج بها لتأديب ثوار جبل فازار ـ كان وزيراً على عهد ابن المولى اسماعيل المولى عبد الله.

أبو مدين الدرعي (ت: 1157/ 1744).	ـ أحد علماء المغرب الكبار ـ أسرة محافظة وعريقة ـ كان خطيباً.	ـ أحد المتخرجين من زاوية تامكروت (الناصرية) ـ درس على يد حسين الشرحيلي ـ درس على يد أحمد بن محمد بن ناصر (الزاوية الناصرية) ـ الطريقة الناصرية الشاذلية ـ حصل على إجازات عدة من المغرب والمشرق ـ ثقافة دينية وأدبية.	كان ينتمي إلى الزاوية الناصرية.
محمد بن أحمد الحضيكي (إ: 1118 / 1701) (ت: 1189/1775).	ـ ينتمي إلى أسرة علمية ـ عاش فقيراً ـ درس بسوس ـ مارس القضاء.	ـ أحد أعلام سوس + متصوف ـ مارس التدريس: الفقه، والنحو، والحديث، والتصوف، والسيرة. ـ مارس القضاء ـ درس على يد شيخ الإسلام أبي العباس الناصري ـ درس على علماء المغرب والمشرق ـ الطريقة الشاذلية - له كتابات كثيرة ومتنوعة.	لم نعثر له على مواقف سياسية.
عبد المجيد الزبادي (أ: 1113/ 1701) (ت: 1163/1750).	ـ من الشرفاء الأدارسة ـ نشأ في وسط أسري معروف بالعلم والدين والتصوف ـ درس في فاس على يد علماء كبار في القرويين والضريح الإدريسي. ـ التدريس بالقرويين	ـ درس داخل محيطه الأسري ـ أخذ العلم بالقرويين والضريح الإدريسي ـ أخذ عن علماء المشرق ـ حصل على إجازات كثيرة في المغرب والمشرق ـ درس الفقه واللغة والتفسير والحديث ـ هو شيخ أبو عبد الله محمد بن الطيب القادري الزاوية المحمية بفاس.	لم تكن له مواقف سياسية.
محمد العامري التلمساني (ت: 1170/1756 ـ 1757).	ـ كان فقيهاً وعالماً بتارة. ـ ينتمي إلى وسط اجتماعي متوسط.	ـ تعليمه الأول كان بتارة. ـ درس بالقرويين بفاس على يد الشيخ أبي العباس أحمد بن علي الوجاري القضاعي، الأندلسي. ـ درس الفقه واللغة والأصول، والتفسير، والحديث. ـ كان كاتباً للشيخ أبي عبد الله محمد بن علي التوزاني التازي. ـ التقى علماء كباراً خلال رحلته الحجية كان متصوفاً ـ كان صديقاً مصاحباً لعبد المجيد الزبادي.	لم تكن له مواقف سياسية.

محمد بن عبد السلام بن ناصر (ت: 1239/ 1823) (له رحلتان).	ـ ينتمي إلى أسرة كبيرة بالجنوب المغربي. ـ أحد شيوخ الزاوية الناصرية. ـ وسط اجتماعي جد محترم.	ـ الزاوية الناصرية ـ الطريقة الشاذلية ـ درس في درعة ثم فاس على يد الشيخ ابن قاسم جسوس، والتاودي بن سودة، والشيخ محمد بن الحسن بناني ... والحضيكي. ـ كان: متصوفاً، محدثاً التقى العديد من علماء المشرق + له مؤلفات كثيرة متنوعة.	كان من المؤيدين لسياسة سيدي محمد بن عبد الله والمولى سليمان. كان يحظى بمكانة عالية لدى السلطان المولى سليمان، وأثناء حجته كلفه توزيع أموال كثيرة على علماء المشرق: مصر والحجاز.
أبو القاسم الزياني (أ: 1147/ 1734) (ت: 1249/ 1834).	ـ ينتمي إلى أسرة بربرية ـ التحق بالخدمة المخزنية. ـ أحد المسؤولين السامين.	ـ درس في فاس ـ درس في مصر ـ رجل علم ـ صاحب كتاب الترجمانة الكبرى ... ـ صاحب كتاب الترجمان المعرب ... ـ كان له إلمام بعلوم شتى.	مراقبة الأحداث في المناطق الوسطى من المغرب. كان مقرباً من السلطان سيدي محمد بن عبد الله. أحد رجال الدولة، ومفاوض السلطان مع القبائل البربرية. سفيراً عاملاً على تازة تدريب الجيش البحري بكل من تطوان وطنجة. والياً على تافيلالت اضطهده الولى اليزيد ثم عينه والياً على أكادير اعتقل بسجن الرباط إلى أن مات.
ابن عثمان المكناسي (ت: 1214/ 1799).	ـ ينتمي إلى أسرة مكناسية عريقة ـ والده كان واعظاً بأحد مساجد مكناس. ـ كانت له علاقة ببعض أمراء القصر (مولاي علي بن سيدي محمد بن عبد الله) ـ مسؤول سام.	ـ درس بمكناس ـ كان قارئاً لكتب السلطان ـ اشتغل كاتباً بالقصر ـ ثقافة عالية وعلم واسع، وإلمام بالسياسة. ـ التقى العديد من علماء المشرق وأخذ عنهم ـ له كتابات ذات قيمة خاصة (الإكسير، البدر المسافر، إحراز المعلى...)	رجل دولة والمخزن. كاتب ووزير، المكلف بالشؤون الخارجية. سفير إلى إسبانيا ومالطا ... قدم خدمات عدة للمخزن والمغرب.

جدول تلخيصي للرحالة الفرنسيين للقرنين السابع عشر والثامن عشر

الرحالة	المذهب	الاتجاه العلمي	المهنة	هدف الرحلة	تاريخ الرحلة
صافري دو بريف (çavary de Braves).	كاثوليكي	استشراقي دبلوماسي	دبلوماسي	سفارة	1580م
هنري دوبوفو (H. de Beauvau)	كاثوليكي	إنساني	مرتزق ودبلوماسي مغامر	عضو في الوفد الدبلوماسي الفرنسي إلى الباب العالي عام 1604م	1604 م
دي هاي دو كورنومان des Hayes de courneman	كاثوليكي	- تربى بالقصر الملكي - إنساني	دبلوماسي	سفارة	1621 م.
فرمانيل (Fermanel)	كاثوليكي	إنساني	مستشار برلماني بمدينة روون مرتزق	المغامرة	1630 م
جان بابتيست تافرنيي (Tavérnier)	بروتستانتي	تجاري علمي يدعمه بائع الخرائط الجغرافية	تاجر رجل دين	التجارة	1631م 1663م
جان كوبان (J. Coppin)	كاثوليكي	ديني	قنصل	زيارة الأماكن المقدسة النصرانية	1638م 1663م
جان دولورا (J. Duloir)	-	-	أسقف	المغامرة	1639م
دوبدان (Doubdan)	كاثوليكي	ديني	تاجر	زيارة الأماكن المقدسة النصرانية	1651م
أرفيو (Ch. Arvieux)	كاثوليكي	إنساني دبلوماسي استشراقي	دبلوماسي أسقف	قنصل بمدينة صيدا عام 1653	1653م
روبيرو دودرو (R. DE DRAUX)	كاثوليكي	ديني		زيارة الأماكن المقدسة النصرانية بالإضافة إلى عضو في السفارة	1665م
دو لاروك (De la Roque)	كاثوليكي	إنساني استشراقي	مغامر	المغامرة والتجارة	1689م
بول لوكاس (P. Lucas)	كاثوليكي	التجارة	تاجر	بعثة علمية بأمر من الملك لويس الرابع عشر	1700م
تورنوفور (J.P. Tournefort)	كاثوليكي	إنساني ديني علمي	طبيب أستاذ لعلم النبات	مهمته دبلوماسية	1700م
البارون دو توت Baron de (Tott)	كاثوليكي	دبلوماسي	دبلوماسي عسكري بالجيش التركي		1755م
فرير (FERRIERES)	كاثوليكي	عسكري	عسكري سياسي	مهمته دبلوماسية	1782م
فولني (VOLNY)	كاثوليكي	إنساني طبيب	أستاذ التاريخ	الحصول على معرفة استشراقية	1783م

جدول تلخيصي لأهداف الرحلات المغربية إلى الشرق

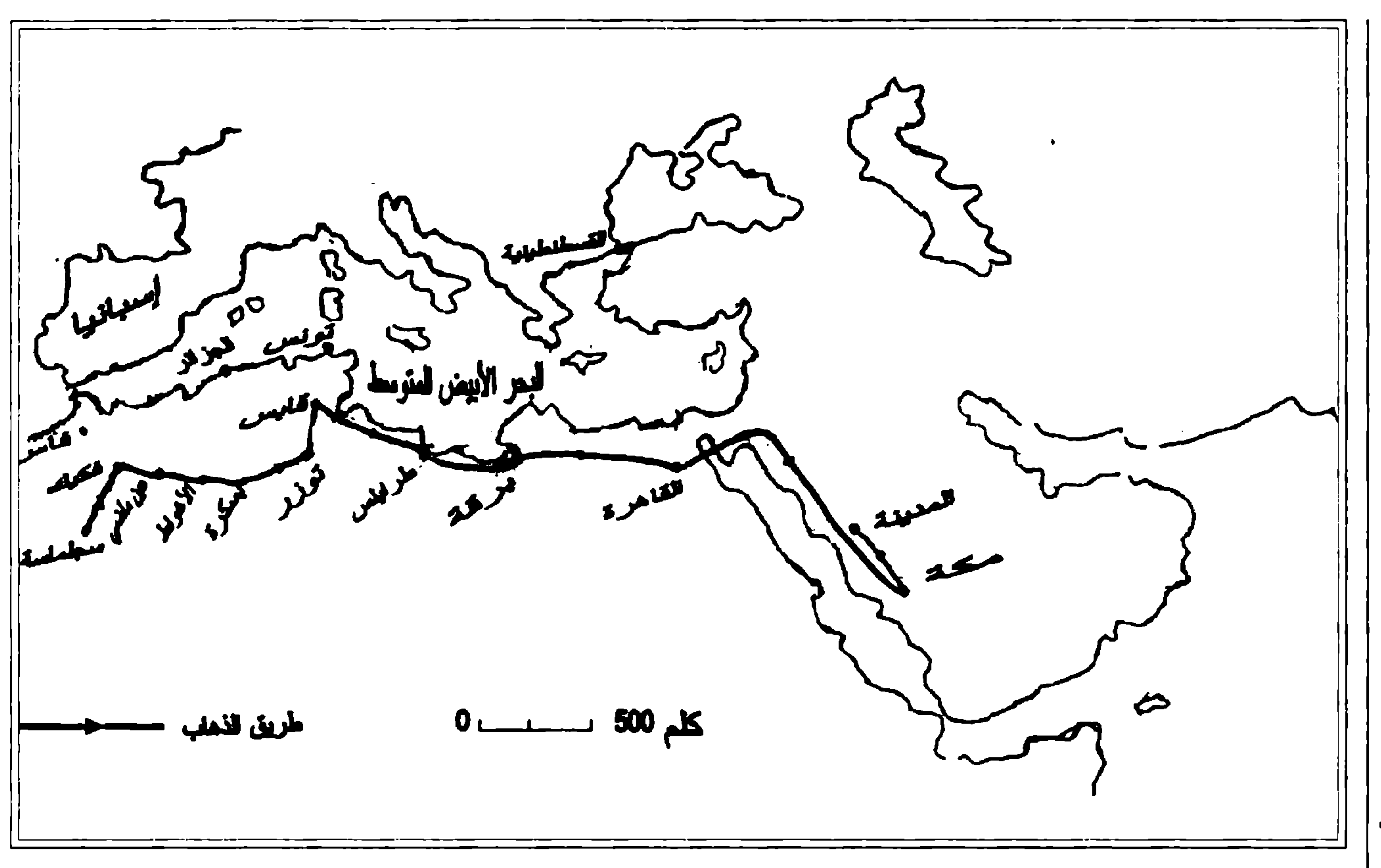
الرحلة	الرحالة	السنة	الهدف
«أنس الساري والسارب من أقطار المغارب إلى منتهى الآمال والمآرب سيد الأعاجم والأعارب»	ابن مليح السراج	1040هـ/ 1630م	الحج
«ماء الموائد أو الرحلة العياشية إلى الديار النورانية»	أبو سالم العياشي	1059هـ/ 1649 1046/ 1653م 1072هـ/ 1661م	الحج
«الرحلة الصغرى»	أبو سالم العياشي	1068هـ/ 1658م	الحج
«الرحلة المقدسة»	عمر المرابط الدلائي	1079هـ/ 1668م	الحج
«المعارج المرقية في الرحلة الشرقية»	الرافعي التطواني	1096هـ/ 1684م	الحج
«هداية الملك العلام إلى بيت الله الحرام والوقوف بالمشاعر العظام وزيارة النبي عليه الصلاة والسلام».	الهشتوكي	1096هـ/ 1684م	الحج
«الرحلة الحجازية الثانية»	الهشتوكي	1119هـ/ 1707م	الحج
«نسمة الآس في حجة سيدنا أبي العباس»	أحمد القادري الحسني	1100هـ/ 1688م	الحج
«رحلة اليوسي»	الحسن بن مسعود اليوسي	1101هـ/ 1689م	الحج
«الرحلة الناصرية»	أحمد بن محمد بن ناصر الدرعي	1121هـ/ 1709م	الحج
«رحلة حجازية»	ابن الطيب الشرقي	1139هـ/ 1726م	الحج
«رحلة القاصدين ورغبة الزائرين»	عبد الرحمن الغنامي	1141هـ/ 1729م	الحج
«رحلة الإسحاقي»	السيد الشرقي الإسحاقي	1143هـ/ 1731م	الحج
«رحلة أبي مدين الدرعي»	أبو مدين الدرعي	1152هـ/ 1739م	الحج
«رحلة الحضيكي»	محمد بن أحمد الحضيكي	1152هـ/ 1739م	الحج
«بلوغ المرام بالرحلة إلى بيت الله الحرام»	عبد المجيد الزبادي	1158هـ/ 1745م	الحج
«الرحلة العامرية»	محمد العامري التلمساني	1152هـ/ 1739م	الحج
«الرحلة الناصرية الكبرى»	عبد السلام بن ناصر	**1196هـ/ 1781م**	الحج
«الرحلة الصغرى»	عبد السلام بن ناصر	1212هـ/ 1796م	الحج
«الترجمانة الكبرى»	أبو القاسم الزياني	1169هـ/ 1755م 1200هـ/ 1785م 1206هـ/ 1791م	الحج + السفارة
«إحراز المعلى والرقيب في حج بيت الله الحرام وزيارة القدس الشريف والخليل والتبرك بقبر الحبيب».	محمد عبد الوهاب بن عثمان المكناسي	1200هـ/ 1785م	السفارة + الحج.

جدول تلخيصي للطرق المعتمدة من طرف الرحالة المغاربة للتوجه إلى الشرق

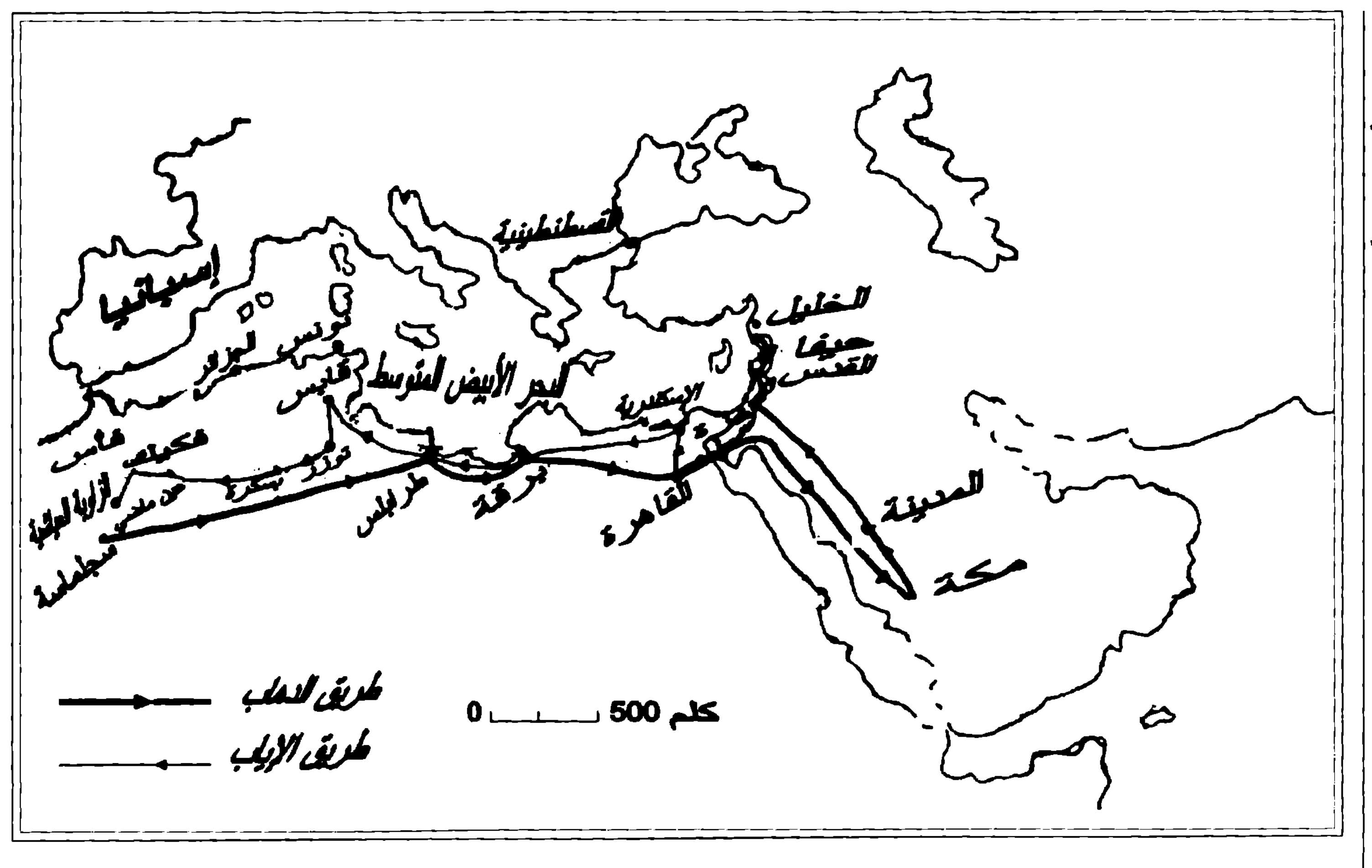
الرحالة	تاريخ الرحلة	الطريق ذهاباً	الطريق إياباً	الانطلاق	الوصول
ابن مليح السراج	1630م	الطريق بري عبر الصحراء	بري عبر الصحراء	مراكش	مكة
أبو سالم العياشي	1649م 1653م 1661م	بري عبر الصحراء	بري	سجلماسة	مكة
أبو سالم العياشي	1658م	بري عبر الصحراء	بري	سجلماسة	مكة
عمر المرابط الدلائي	1668م	بري عبر الجزائر	بري عبر الجزائر	فاس	مكة
الرافعي التطواني	1684م	بحري عبر المتوسط	بحري عبر المتوسط	تطوان	مكة
الهشتوكي	1684م	بري عبر	بري	تغازى - سجلماسة	مكة
الهشتوكي	1707م	بري عبر	بري	سجلماسة	مكة
القادري	1688م	بري عبر الجزائر	بري عبر الجزائر	فاس	مكة
اليوسي	1689م	بري عبر الجزائر	بري عبر الجزائر	فاس	مكة
أحمد بن ناصر الدرعي	1709م	بري عبر الجزائر	بري عبر الجزائر	سجلماسة	مكة
ابن الطيب الشرقي	1726م	بري	بري	فاس	مكة
الغنامي	1729م	لم يذكر الطريق	بحري عبر المتوسط		مكة
الإسحاقي	1731م	بري عبر الجزائر	بري عبر الجزائر	فاس	مكة
أبو مدين الدرعي	1739م	بري عبر الصحراء	بري	سجلماسة	مكة
الحضيكي	1739م	بري عبر سجلماسة	بري	سجلماسة	مكة
عبد المجيد الزبادي	1745م	بري	بري	فاس	مكة
العامري التلمساني	1739م	بري	بري	فاس	مكة
عبد السلام بن ناصر	1781م	بري	بري	سجلماسة	مكة
عبد السلام بن ناصر	1796م	بري	بري	سجلماسة	مكة
الزياني	1755م 1785م 1791م	بحري (المتوسط)	بحري (المتوسط)	طنجة	إسطنبول
ابن عثمان المكناسي	1785م	بحري (المتوسط)	بحري (المتوسط)	طنجة	إسطنبول

ملحق الخرائط

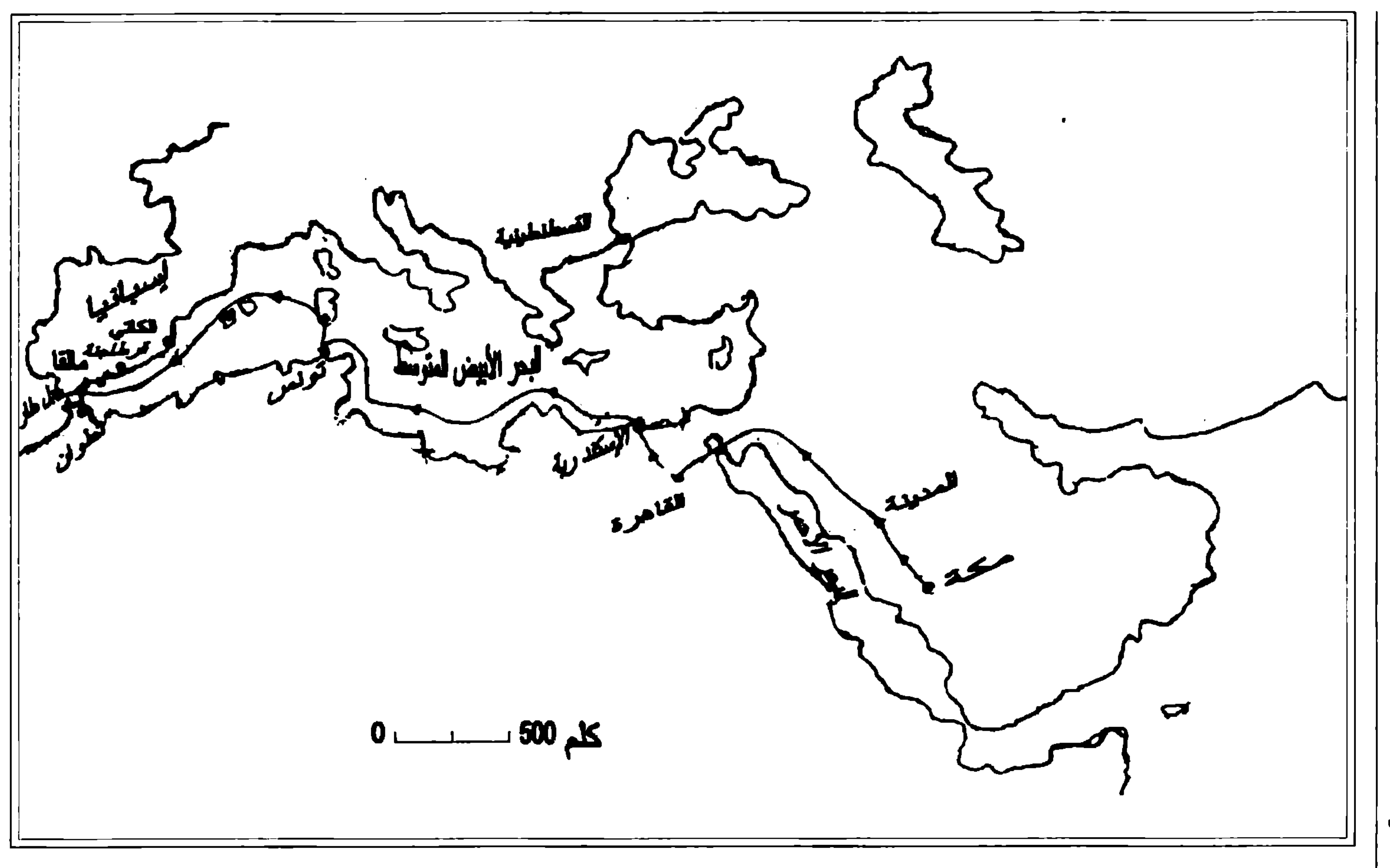




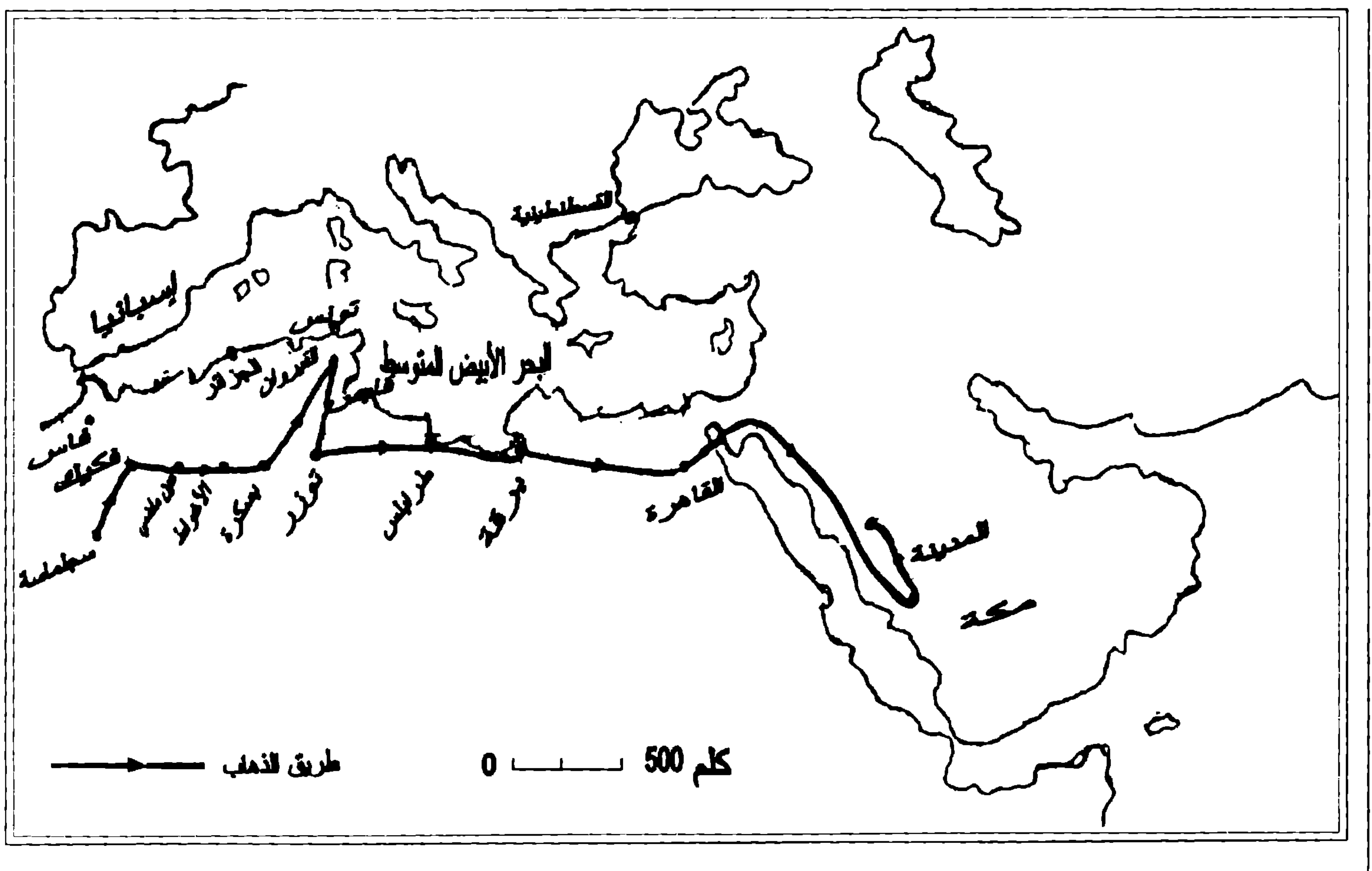
طريق رحلة أحمد بن ناصر الدرعي (الركب السجلماسي)



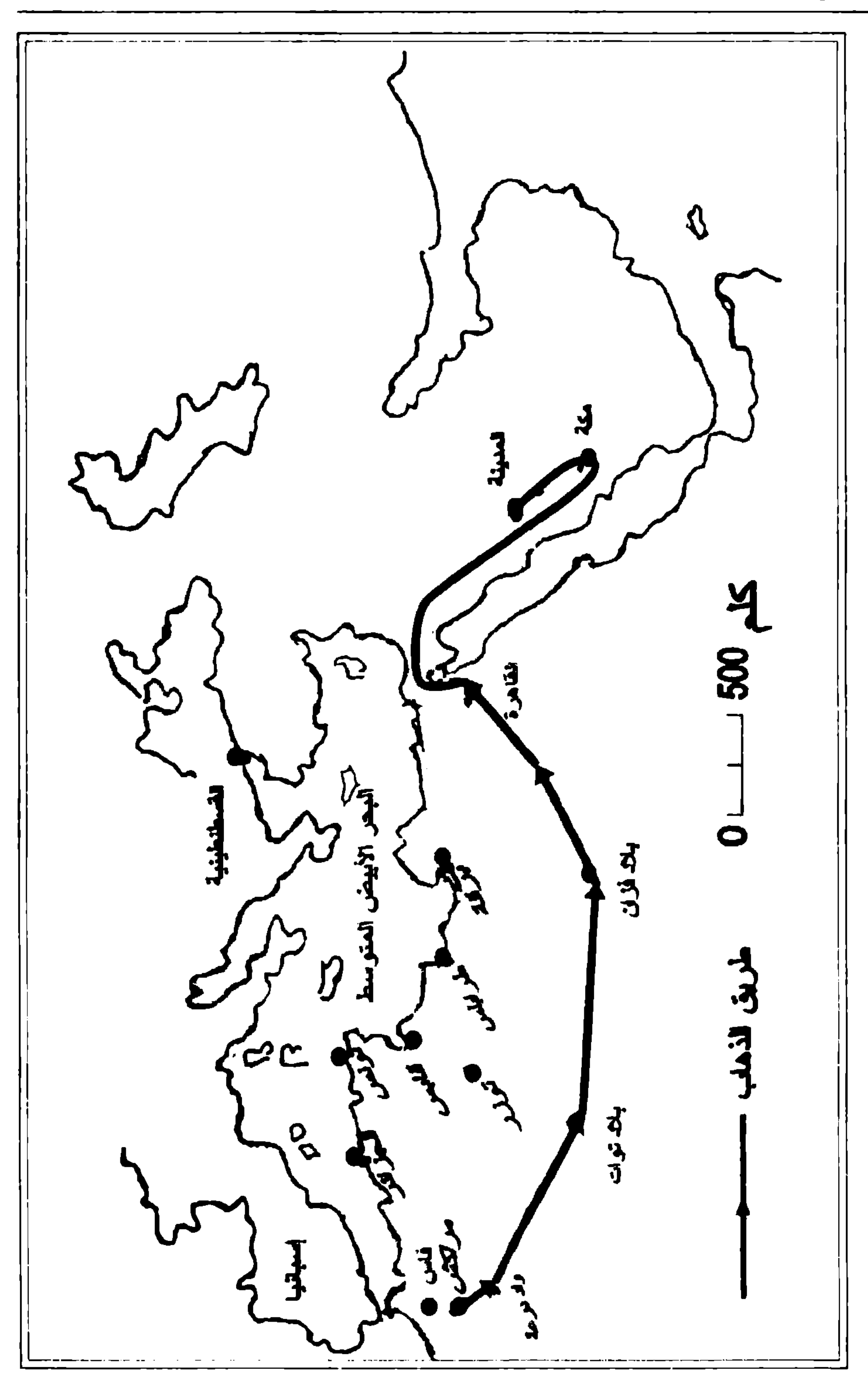
طريق رحلة العياشي (الركب السجلماسي)



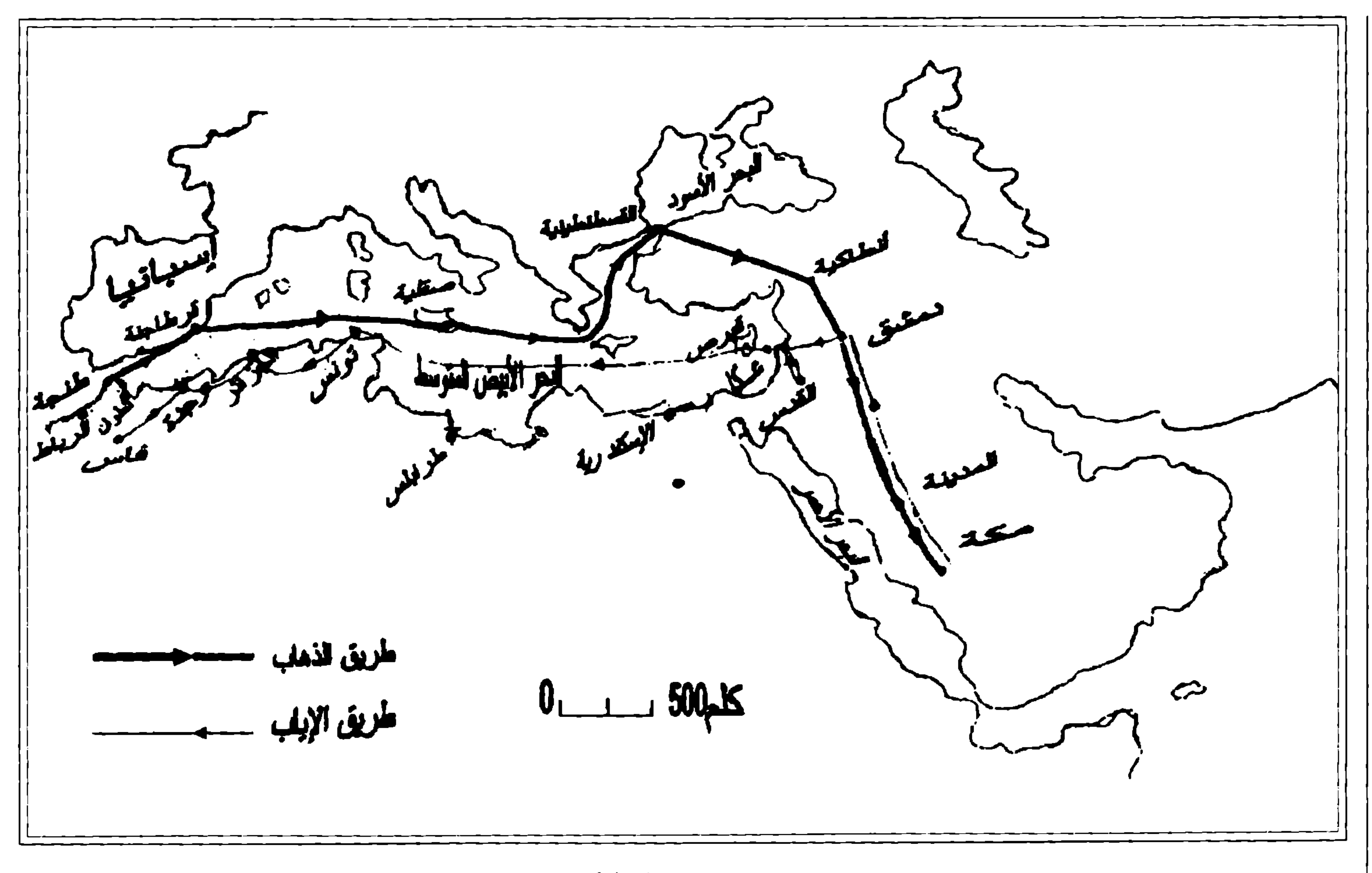
طريق عودة رحلة عبد الرحمان الغنامي



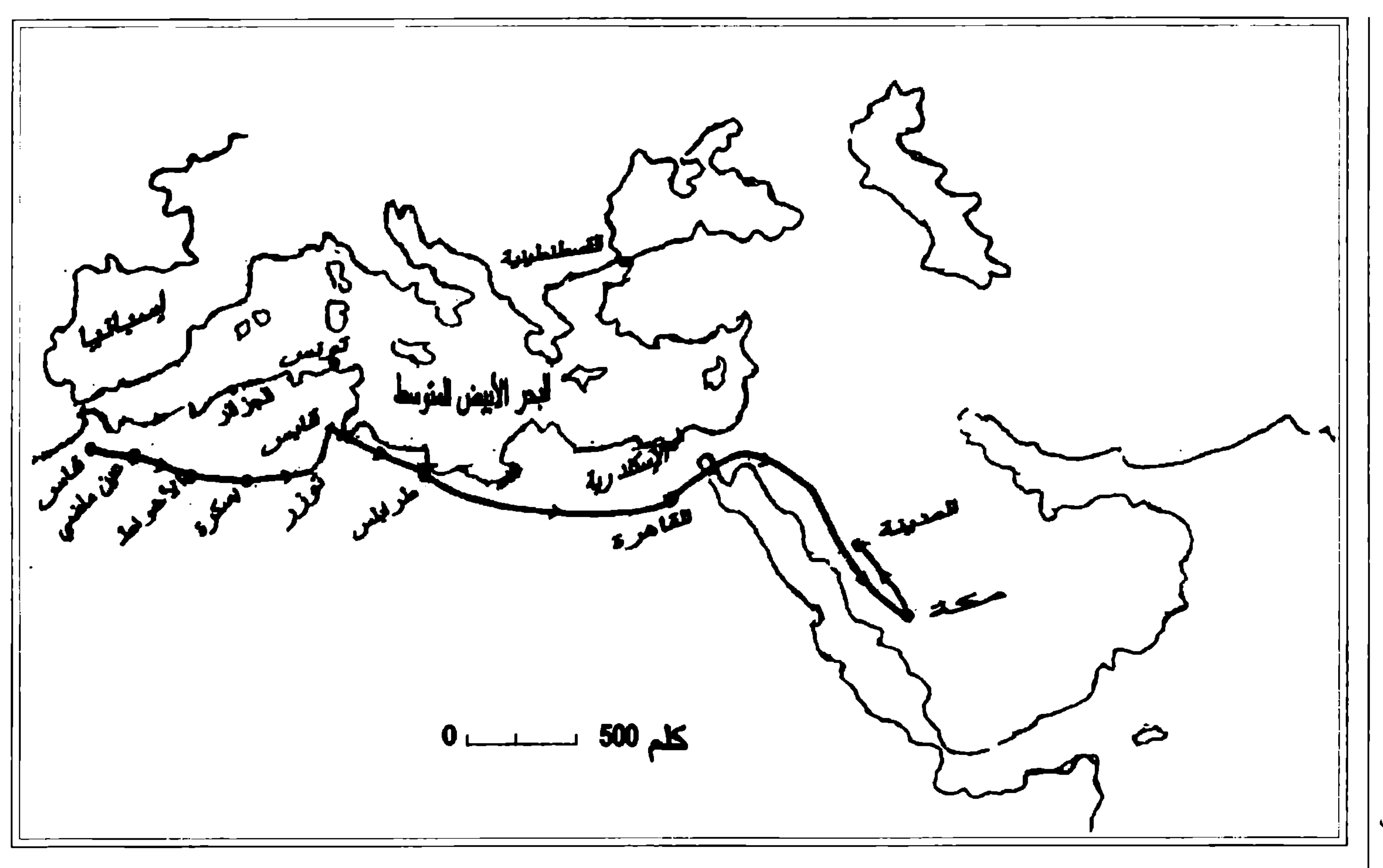
طريق رحلة عبد السلام بن ناصر (الركب السجلماسي)



طريق رحلة ابن مليح السراج (الركب المراكشي)



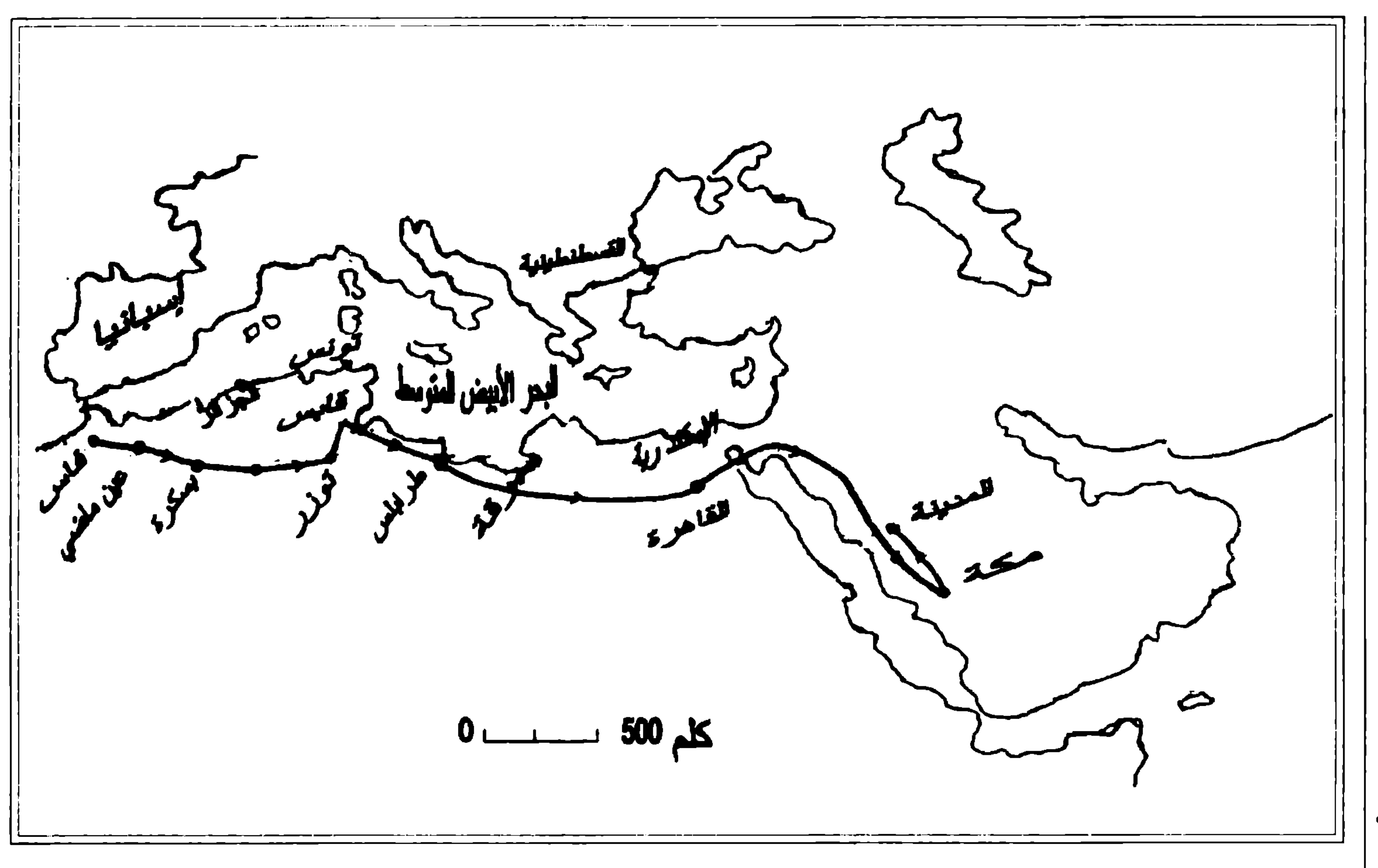
طريق رحلة ابن عثمان المكناسي



طريق رحلة الوزير الإسحاقي (الركب الفاسي)



طريق رحلة الرافعي التطواني



طريق رحلة القادري (الركب الفاسي)


الببليوغرافيا

المصادر

المصادر المخطوطة

- ابن الحاج، محمد، **الدر المنتخب المستحسن في بعض مآثر أمير المؤمنين مولانا الحسن**، الجزء 6 خ. ح رقم 12184.
- **الإسحاقي الشرقي، «الرحلة»، مخطوط بالخزانة الملكية بالرباط، تحت رقم 1428.**
- ابن ناصر، محمد بن عبد السلام، **قطع الوتين من المارق في الدين**، مخطوط بالخزانة العامة، رقم 1079.
- ـــــــ، محمد بن عبد السلام، **«الرحلة الكبرى»**، مخطوط بالخزانة العامة بالرباط، تحت رقم 5658 تضم 314 ورقة، (628: صفحة) وهي مصورة عن النسخة الأصلية بالخزانة الحسنية بالرباط.
- ـــــــ، محمد بن عبد السلام، **«الرحلة الصغرى»**، مخطوط بالخزانة العامة بالرباط تحت رقم 457، وتعتبر هذه الرحلة الثانية لابن ناصر، تقع في 177 ص، وقعت في عام 1796م.
- الحوات، سليمان، **«البدور الضاوية في التعريف بالسادات أهل الزاوية الدلائية»**، مخطوط بالخزانة العامة بالرباط، رقم 261 د. الحضيكي، محمد: **طبقات الحضيكي**، مخطوط بالخزانة العامة بالرباط، تحت رقم د 1123.
- الحضيكي، محمد، **«الرحلة الحجازية»**، مخطوط يقع ضمن مجموع تحت رقم 896، الخزانة العامة بالرباط.
- الدرعي، أبي مدين، **«رحلة أبي مدين الدرعي»**، الخزانة العامة بالرباط تحت رقم ق 297.
- الزبادي، عبد المجيد، **«بلوغ المرام بالرحلة إلى بيت الله الحرام»**، مخطوطة بالخزانة العامة بالرباط تحت رقم 398 ك.
- الزياني، أبو القاسم أحمد، **البستان الظريف في دولة مولاي علي الشريف** خ ع د 1584.
- الرافعي التطواني، علي، **المعارج المرقية في الرحلة المشرقية**، مخطوط بالخزانة الداودية بتطوان، رقم 134. ضمن مجموع.
- المؤرخ المجهول، **مجموع رسائل**، خ ع. 278 ك.

- المكناسي، ابن عثمان «**احراز المعلي والرقيب في حج بيت الله الحرام وزيارة القدس الشريف والخليل والتبرك بقبر الحبيب**»، مخطوط بالخزانة العامة بالرباط، تحت رقم 12307.
- السوسي أحمد الصغير، «**الرحلة**»، مخطوط بالخزانة العامة بالرباط، تحت رقم ق 297.
- الشرقي، الطيب «**رحلة**» مخطوطة بخزانة جامعة لابيسك بألمانيا، رقم 746.
- العياشي، أبو سالم، «**الرحلة الصغرى**»، مخطوط بالخزانة العامة بالرباط، تحت رقم: كـ43.
- الغنامي، عبد الرحمان بن أبي قاسم، «**رحلة القاصدين ورغبة الزائرين**»، مخطوط بالمكتبة الملكية بالرباط رقم 5656.
- الفاسي، محمد، «**الإلماع بمن لم يذكر في ممتع الاسماع**»، مخطوط بالخزانة العامة بتطوان، تحت رقم 593.
- القادري، أحمد، «**نسمة الأس في حجة سيدنا أبي العباس**»، مخطوط الخزانة الملكية بالرباط تحت رقم 8778.
- القادري، محمد، «**الرحلة المقدسة**»، مخطوط بالخزانة العامة بالرباط، تحت رقم 3644 د، وهي عبارة عن ديوان في 136 بيتاً.
- المنالي، محمد بن علي، «**سلوك الطريق الوارية بالشيخ والمريد والزاوية**»، مخطوط بالخزانة العامة بالرباط رقم 12444.
- الهشتوكي، أحمد، «**الرحلة الحجازية الثانية**»، مخطوط بالخزانة العامة بالرباط، تحت رقم 147.
- الهشتوكي، أحمد بن محمد بن داوود: «**هداية الملك العلام والوقوف بالمشاعر العظام وزيارة النبي عليه الصلاة والسلام**» مخطوط بالخزانة العامة بالرباط، تحت رقم ق 190.
- اليوسي، حسن بن مسعود، **الفهرست**، مخطوط بالخزانة العامة بالرباط، رقم 1234 ك.
- اليوسي، حسن بن مسعود، **رحلة أبي علي اليوسي**، مخطوط بالخزانة العامة، تحت رقم 1418.

المصادر المطبوعة (بالعربية)

- ابن منظور، **لسان العرب**، ج11، طبعة دار صادر، بيروت بدون تاريخ.
- الإفراني، المراكشي، **نزهة الحادي في أخبار ملوك القرن الحادي**. نشر هوداس، باريس 1888.
- الإفراني، محمد الصغير، **صفوة من انتشر من أخبار الصلحاء القرن الحادي عشر**، طبعة حجرية، فاس.
- ابن زيدان، عبد الرحمان، **إتحاف أعلام الناس بجمال حاضرة مكناس**، ج 2 الرباط 1990.
- ابن زيدان، عبد الرحمان، **العز والصولة في معالم نظم الدولة**، المطبعة الملكية الجزء الأول، الرباط 1961.

- ابن زيدان، عبد الرحمان، **المنزع اللطيف في مفاخر المولى اسماعيل بن الشريف**، تحقيق عبد الهادي التازي، الدار البيضاء 1993.
- ابن ابراهيم، العباس، **الإعلام بمن حل بمراكش وأغمات من الأعلام**، تحقيق عبد الوهاب بن منصور، ج 6، الرباط 1977.
- البغدادي، محمد، **إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون عن أسامي الكتب والظنون**، طبع في طهران 1878 ج 1.
- التمكروتي، علي، «**النفحة المسكية في السفارة التركية**». طبعة حجرية نشرها هنري دوكاستر 1888.
- التلمساني، أبو عبد الله، «**الرحلة العامرية**»، منشورة ضمن كتاب محمد المنوني، ركب الحاج المغربي، مطبعة المخزن تطوان، 1953.
- الحجري، أبو القاسم، «**ناصر الدين على القوم الكافرين**»، تحقيق محمد رزوق، الدار البيضاء 1987.
- حليم، إبراهيم بك، **التحف الحليمية في تاريخ الدولة العلية**، ط1، 1905.
- الحوات، أبو الربيع سليمان، **السر الظاهر فيمن أحرز بفاس الشرف الباهر من أعقاب الشيخ عبد القادر**، طبعة حجرية، فاس.
- الجبرني، عبد الرحمان : **عجائب الآثار في التراجم والأخبار**، دار الجيل، بيروت. ج2، لبنان.
- الدرعي، أحمد بن محمد بن ناصر، «**الرحلة الناصرية**»، المطبعة الحجرية بفاس، في جزئين، بدون تاريخ.
- الغزال، أحمد بن المهدي، «**النور الشامل في مناقب فحل الرجال الكامل سيدي محمد بن عيسى**»، مطبعة الصدق الخيرية، ط1، 1348هـ.
- السراج، أبي عبد الله محمد «**أنس الساري والسارب من أقطار المغارب إلى منتهى الآمال والمآرب سيد الأعاجم والأعارب**» تحقيق وتعليق محمد الفاسي، مطبعة محمد الخامس الثقافية والجامعية بفاس 1390 - 1970.
- الرباطي الضعيف، **تاريخ الضعيف**. تحقيق وتعليق: د. أحمد العماري. نشر دار المؤثرات، بدون تاريخ.
- الزياني، أبو القاسم أحمد، **الترجمانة الكبرى في أخبار المعمور برا وبحرا**. تحقيق عبدالكريم الفيلالي، طبعة دار نشر المعرفة، الرباط 1991.
- الزياني، أبو القاسم أحمد، **الخبر عن أول دولة من دول الأشراف العلويين**، المطبعة الجمهورية باريس 1882.
- العياشي، أبو سالم، **ماء الموائد**، الطبعة الحجرية الفاسية، 1898. في جزءين.
- الغساني، محمد بن عبد الوهاب، «**رحلة الوزير في افتكاك الأسير**». تحقيق الفريد البستاني، طنجة 1940.

- الغزال، أحمد بن المهدي، «**النور الشامل في مناقب فحل الرجال الكامل سيدي محمد بن عيسى**»، مطبعة الصدق الخيرية، ط1، 1348هـ.
- الفشتالي، عبد العزيز، **مناهل الصفا في مآثر موالينا الشرفاء**. تحقيق: عبد الكريم كريم./ مطبوعات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية الرباط 1972.
- القادري، عبد السلام، «**المقصد الأحمد في التعريف بسيدنا ابن عبد الله بن أحمد**»، فاس 1351.
- القادري، ابن الطيب، **التقاط الدرر ومستفاد المواعظ والعبر من أخبار وأعيان المائة الحادية والثانية عشر**، تحقيق هشام العلوي، دار الآفاق الجديدة، بيروت 1981.
- القادري، ابن الطيب، **نشر المثاني لأهل القرن الحادي عشر والثاني**، المطبعة الحجرية بفاس 1892، ج2.
- الكتاني، جعفر، **سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس بمن أقبر من العلماء والصلحاء بفاس**، المطبعة الحجرية فاس 1316هـ/ 1898م، ج2.
- الكتاني، عبد الحي: **فهرس الفهارس والإثبات**، المطبعة الجديدة بالطالعة ج 2، 1347هـ/ 1928م.
- المكناسي، ابن عثمان، «**البدر السافر لهداية المسافر إلى افكاك الأسرى من يد العدو الكافر**»، مخطوط بالخزانة الحسنية بالرباط، رقم 12523.
- المكناسي، ابن عثمان، **الإكسير في فكاك الأسير**، تحقيق محمد الفاسي، منشورات المعهد الجامعي للبحث العلمي، الرباط، 1965.
- المكناسي، ابن عثمان، **البدر السافر لهداية المسافر إلى فكاك الأسرى من يد العدو الكافر**، تحقيق مليكة الزاهدي، دبلوم الدراسات العليا، كلية الآداب الرباط 1995.
- المكناسي، محمد، **دوحة الناشر لمحاسن من كان بالمغرب من مشايخ القرن العاشر**، تحقيق محمد حجي، المطبعة الحجرية بفاس، الرباط 1976.
- المؤرخ المجهول، **تاريخ الدولة السعدية التكمدارتية**، تحقيق: عبد الرحيم بنحادة. مراكش 1994.
- المحبي، محمد، **خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر**، مطبعة الرهبة، القاهرة، 1248/ 1832، ج 4.
- المكي، بن ناصر محمد، «**الذرر المرصعة في أخبار أعيان درعة**»، مخطوط بالخزانة الملكية، رقم 2655 ك.
- الأنصاري، عبد الرحمان، «**تحفة المحبين والأصحاب في معرفة المدنيين من الأنساب**»، تحقيق محمد العروسي المطوي، تونس 1970.
- الناصري، أحمد بن خالد، **الاستقصا لدول المغرب الأقصى**. تحقيق وتعليق جعفر ومحمد الناصري، ج: 5 - 9. ط1. دار الكتاب، البيضاء 1954.
- الناصري، السلاوي، **طلعت المشتري**، نشر مؤسسة الناصرية للثقافة والعلم، ج1.

المصادر المطبوعة (بالفرنسية)

- Chevalier d'Arvieux. **Mémoires du chevalier d'Arvieux, envoyé extraordinaire du Roy à la Porte**, consul d'Alep. Paris, 1731.
- De la Boullaye le Gouz, **voyages et observations**, Paris 1653.
- Des Hayes de Cournemin **Voyage du levant fait par ordre du roi, en l'année, 1621** Paris, 1624.
- Duloir. **Les voyages du Sieur Duloir, contenant plusieurs lettres écrites du Levant**. Paris, 1654.
- Fermanel. **Le voyage d'Italie et du levant de MM Fermanel**... contenant la description des royaumes, vie mœurs et nations tant des Italiens que des Turcs, Grecs, Arabes, Arméniens, Mores Negres et autres nations. Rouen, 1665.
- Ferrieres Sauvebeuf, **Mémoires historiques politiques et géographiques**. Paris, 1790. T.I.
- J.B. Tavernier, **Nouvelles relations des sérails du G.S.** Comprenant plusieurs singularités qui jusqu'ici n'ont point été mises en lumière. Paris, 1681.
- J.B.Tavernier, **Les six voyages de J.B.Tavernier en Turquie et en Perse** - Paris, 1981.
- Jean Thévènot, **Les relations d'un voyage fait au levant**. Paris 1664.
- P.Rober de Dreux. **Voyage en Turquie et en Grèce du R.P.R.D. Aumônier de l'Ambassadeur de France (1665-1669) pub**, est annoté par Hubert Pernot, 1925.
- Paul Lucas, **Voyage de sieur Paul Lucas en 1714 par ordre du louis XIV dans le Turquie**, Rouen. 1720.
- Tournefort. **Relation d'un voyage fait par ordre du Roy**. Paris, 1717.
- Volny, **Voyage en Syrie et en Egypte pendant les années 1783-1785**. Paris, 1959.

المراجع والدراسات

المراجع بالعربية:

- أمير علي، سيد، **مختصر تاريخ العرب المتمدن الإسلامي**، ترجمة رياض رأفت، القاهرة، 1938.
- ابراهيم، حسن علي، **التاريخ الإسلامي**، مكتبة النهضة، 1963.
- إبراهيم، حسن علي، **تاريخ المماليك البحرية**، القاهرة 1967.
- أبادي، الفيروز، **القاموس المحيط**، ج 3 طبعة دار الجيل، بيروت، بدون تاريخ.

- ابن سودة، عبد السلام **دليل مؤرخ المغرب الأقصى**، دار الكتاب، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 1965.
- ابن سودة، عبد السلام، **الترجمانة الكبرى**، مجلة البحث العلمي، ع 13، السنة 5/ 1968.
- أنيس، محمد، **العثمانيون والمشرق العربي**، المكتبة الإنجلو مصرية، القاهرة 1985.
- الأخضر، محمد، **الحياة الأدبية في المغرب على عهد الدولة العلوية**، دار الرشاد الحديثة ط1، الرباط 1977.
- بركات، محمد كامل، **تسهيل الفوائد لابن مالك**، طبعة مصر، 1987.
- بروكلمان، كارل: **تاريخ الشعوب الإسلامية**، ترجمة أمين فارس ومنير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت 1968.
- بروكلمان، كارل، **الإمبراطورية الإسلامية وانحلالها**، ج2، ط3 بيروت 1961.
- بروفنصال، ليفي، **مؤرخو الشرفا**، تعريب عبد القادر الخلادي، مطبوعات دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، الرباط. 1977.
- بنحادة، عبد الرحيم: **المغرب والباب العالي من منتصف القرن السادس عشر إلى نهاية القرن الثامن عشر.** أطروحة لنيل دكتوراة الدولة في التاريخ الحديث، مرقونة على الحاسوب، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ظهر المهراز، فاس. ج1, و2. السنة الجامعية 95 / 96.
- بنحادة، عبد الرحيم، **وثيقة عثمانية حول معركة وادي السبيل. 4 غشت 1578** فيهسبيريس تامودا 1993.
- بوكبوط، محمد، **إحراز المعلي والرقيب في حج بيت الله الحرام وزيارة القدس الشريف والخليل والتبرك بقبرى الحبيب، لمحمد بن عبد الوهاب بن عثمان المكناسي**، أطروحة لنيل دكتوراة الدولة في التاريخ، الجزء الأول، كلية الآداب، تطوان، (2000-2001).
- الترغي، عبد الله المرابط، **فهارس علماء المغرب**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بتطوان، 1999.
- الترغي، عبد الله المرابط، **حركة الأدب في المغرب على عهد المولى اسماعيل (1082-1139)**، أطروحة لنيل دكتوراة الدولة في الأدب، ج 5، 1992. (مرقونة على الآلة).
- التازي، عبد الهادي، **الحصانة الدبلوماسية في مفهوم السيرة النبوية**، مجلة المنهل المغربية، العدد 17، السنة السابعة، تونس ماي 1970.
- التازي، عبد الهادي، **التاريخ الدبلوماسي للمغرب منذ أقدم العصور إلى الآن**، الجزء 9 مطابع فضالة المحمدية 1986.
- التازي عبد الهادي، **الثغور المغربية المحتلة بين المواجهة المسلحة والتدخل الأجنبي**، مجلة البحث العلمي العدد 25 - السنة 13، 1976.
- التازي، عبد الهادي، **أمير مغربي في طرابلس**، مطبعة فضالة، الرباط. بدون تاريخ.
- التازي، عبد الهادي، **بطاقة في منتهى الطاقة**، مجلة المناهل، ع 15 السنة 6، 1989.

- التر، سامح، **الأتراك العثمانيون في إفريقيا الشمالية**، دار النهضة العربية، الطبعة الأولى 1989.
- تاير، شارل، **الدبلوماسية**، ترجمة، خير حمان، بيروت 1960.
- التميمي، عبد الجليل: **أول رسالة من أهالي مدينة الجزائر إلى السلطان سليم الأول سنة 1519.** المجلة التاريخية المغربية. العدد 6، سنة 1976.
- جلاب، حسن، **أبو عبد الله محمد المرابط الدلائي، حياته، آثاره**، دبلوم الدراسات العليا، كلية الآداب بالرباط 1978.
- الجاسر، حمد، **أشهر رحلات الحج**، منشورات دار الرفاعي، الرياض، 1982.
- الجاسر، حمد، **مقتطفات من رحلة العياشي**، منشورات دار الرفاعي، ط 1، 1404 / 1984.
- الجيراري، عباس، «**دراسة رحلة الحضيكي الحجازية**»، مجلة المناهل، العدد 10.
- الجيراري، عباس، **عبقرية اليوسي**، دار الثقافة، البيضاء. 1989.
- الجرمود، عبد الجبار، **هارون الرشيد**، ج1، بيروت 1956.
- حتي، فليب وآخرون، **تاريخ العرب المطول**، دار الكشاف، 1953.
- حركات، إبراهيم: **السياسة والمجتمع في العصر السعدي**، دار الرشاد الحديثة الدار البيضاء 1987.
- حركات، إبراهيم، **التيارات السياسية والفكرية بالمغرب**، الدار البيضاء، 1983.
- حركات، إبراهيم، **مظاهر التعاون بين المغرب والدولة العثمانية**. مجلة دار النيابة، العدد 6، السنة الثانية 1985.
- حجي، محمد، **الزاوية الدلائية ودورها الديني والعلمي والسياسي**، ط2، 1988.
- حجي، محمد، **الحركة الفكرية بالمغرب في عهد السعديين**. المحمدية مطبعة فضالة الجزء 1977.
- حجي، محمد، **العلاقة المغربية التركية خلال القرن السادس عشر**، المجلة التاريخية المغاربية. ع. 29 - 30، يونيو 1983.
- حنفي، حسن، **العلاقات المصرية المغربية**، الندوة الثانية، القاهرة 25 - 27 يناير 1990، مطابع الهيئة المصرية للكتاب.
- الخطابي، محمد العربي، **الحسن اليوسي من خلال المحاضرات**، مجلة المناهل، العدد 5، السنة 6.
- خدوري، مجيد، **الحرب والسلم في شرع الإسلام**، بيروت 1973.
- خدوري، مجيد، **الصلات الدبلوماسية بين هارون الرشيد وشارلمان**، بغداد 1939.
- داوود، محمد، **تاريخ تطوان**، ج 1 المطبعة المهدية، تطوان 1995.
- دو طوريس، ديغو، **تاريخ الشرفاء**، ترجمة محمد حجي، ومحمد الأخضر، الدار البيضاء 1988.

ـ دكسن، عبد الأمير حسين، **الخلافة الأموية**، دار النهضة العربية، بيروت، بدون تاريخ.
ـ الداودي، غالب على، **محاضرات في العلوم الإنسانية**، البصرة 1965.
ـ الدباغ، محمد بن عبد العزيز، **أبو القاسم الزياني مؤرخ الدولة العلوية في كتاب الترجمانة الكبرى**، مجلة دعوة الحق، ع3، السنة 13/ 1970.
ـ الدباغ، محمد بن عبد العزيز، **أبو القاسم الزياني مؤرخ الدولة العلوية**، مجلة المناهل، ع36، السنة 14 يوليو 1987.
ـ الدباغ، محمد بن عبد العزيز، **محمد الشرقي الإسحاقي**، مجلة دعوة الحق، ع 225 / 1406 - 1986.
ـ ذاكر، عبد النبي، **الآخر في الرحلة المغربية، مدخل عام**، مجلة المناهل، وزارة الثقافة والاتصال المغربية، عدد 66/ 67، شتنبر 2002.
ـ رفعت باشا، إبراهيم **«مرآة الحرمين أو الرحلات الحجازية والحج ومشاعره الدينية»**، ج2. دار الكتب المصرية بالقاهرة، ط1.
ـ الزركلي، خير الدين، **الأعلام**، ط 3، ج 1، بيروت دار العلم للملايين، 1926.
ـ زمامه، عبد القادر، **مع أبي سالم في رحلته إلى المشرق**، مجلة المناهل، عدد 27، السنة 10.
ـ زبير، محمد، **فكر قوي وراء شخصية قوية**، مجلة المناهل، العدد 15، السنة 6، 1925.
ـ الزاهدي، مليكة، **البدر السافر لهداية المسافر إلى فكاك الأسرى من يد العدو الكافر، لابن عثمان المكناسي** (تحقيق)، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا، كلية الآداب، الرباط، 1995، ج 1.
ـ زيادة، نيقولا، **الجغرافية والرحلات عند العرب**، الطبعة الأولى، بيروت 1962.
ـ السامرائي، يونس عبد الحميد، **السفارات في التاريخ الإسلامي حتى قيام الدولة العباسية**، القاهرة، 1976.
ـ السقاط، عبد الجواد، **أبو عبد الله محمد المرابط الدلائي**، مجلة دعوة الحق، العدد 254-257 الرباط، 1957.
ـ السقاط، عبد الجواد، **أبو عبد الله محمد المرابط الدلائي**، مجلة المناهل، العدد 34 السنة 1976، الرباط.
ـ السوسي، محمد المختار، **المعسول**، مطبعة المهدية، ج 13. البيضاء، 1961.
ـ سالم، عبد العزيز، **دراسات في تاريخ العرب قبل الإسلام**، الجزء الأول، الإسكندرية، 1981.
ـ الشريف، أحمد ابراهيم، **دور الحجاز في الحياة السياسية العامة في القرنيين الأول والثاني للهجرة**، دار الفكر العربي، 1975.
ـ شحاتة، حسن ابراهيم، **أطوار العلاقات المغربية العثمانية**، الاسكندرية 1981.

- الشاهدي، حسن، **أدب الرحلة في المغرب في العصر المريني**، منشورات عكاظ ج1، الرباط 1990.
- شكريج نياز، محمد «**علاقة جمهورية دوبروفنيك** (Du Brovnik) **وبلاد البوسنة والهرسك خلفها بالمغرب خلال العهد العثماني**»، ضمن أعمال ندوة المغارب في العهد العثماني، تنسيق عبد الرحمان المودن، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، الرباط 1995.
- صالح، أحمد عباس، **اليمين واليسار في الإسلام**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت 1972.
- الصادقي، حسن: **الوجود المغربي في المشرق**، أعمال ندوة: الحاضرة الإسماعيلية، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بمكناس، 1988.
- الصباغ، ليلى، **الوجود المغربي في المشرق المتوسطي في العصر الحديث**، المجلة التاريخية المغاربية، العدد 7-8، 1987، تونس.
- الصفاقسي، المرسي أحمد: **الدولة العثمانية والولايات العربية**، مجلة الدارة، العدد 4. أبريل 1983.
- الصماه، مصطفى عبد السلام، **المرأة المغربية والتصوف في القرن 11هـ**، مطابع دار الكتاب، ط1، 1978.
- ضريف، محمد، **مؤسسة الزوايا بالمغرب**، مطبعة المعارف الجديدة، ط 1. 1992.
- الطبايلي، عبد الحفيظ: **العلاقات المغربية العثمانية خلال القرن السادس عشر (1548 - 1617)**. رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا، الرباط 1989.
- العماري، أحمد، **خلفيات الحدود في السياسة التركية، تجاه وحدة المغرب الكبير**، مجلة كلية الآداب فاس، عدد خاص 1985.
- عبد المجيد، أحمد، **أضواء على الدبلوماسية**، القاهرة 1969.
- العدوي، ابراهيم أحمد، **الأمويون والبيزنطيون**، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة 1963.
- العدوي، إبراهيم أحمد، **المسلمون والجرمان**، دار المعرفة، القاهرة، 1960.
- عبد الرحمان، عبد الرحيم، **النظم الإدارية العثمانية في البلدان العربية وأثرها في العلاقات العربية العثمانية 1157هـ/ 1798م**، مجلة الدارة، ع1. السنة 9. شوال 1403هـ/ يوليو 1983م.
- عبد العزيز، عمر عمر، **تاريخ المشرق العربي (1516- 1916)**، دار النهضة العربية، بيروت 1985.
- **العلاقات العربية الإفريقية**، إعداد معهد البحوث والدراسات العربية للمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم. 1977

- الغاشي، مصطفى، **العلاقات الفرنسية العثمانية خلال القرن السادس عشر وانعكاساتها المستقبلية - قراءة في معاهدة 1535** - مجلة كلية الآداب بتطوان العدد الثامن، سنة 1997.
- الغاشي مصطفى، «**البحر الأبيض المتوسط في الاستراتيجية العثمانية» ـ حالة القرن السادس عشر**، أعمال ندوة العثمانيون والعالم المتوسطي، كلية الآداب بالرباط 18 - 20 أبريل 2002.
- الغاشي مصطفى، «**صورة الشرق من خلال المعارج المرقية في الرحلة المشرقية**»، مجلة الدارة، العدد الأول، السنة 25، 1999.
- الغاشي مصطفى، **الرحالة الفرنسيون مصدرا للمعلومات عن الدولة العثمانية**، ندوة مصادر المعلومات عن العالم الإسلامي، الرياض 31 أكتوبر إلى 3 نوفمبر 1999.
- الغاشي مصطفى، **صورة مغربية للإمبراطورية العثمانية خلال القرن السادس عشر**: التمكروتي نموذج، مجلة الاجتهاد، العدد 44، خريف 1999.
- فكري، أحمد، **التأثيرات الفنية الإسلامية العربية على الفنون الأوربية**، مجلة سومر ج1 و2، مجلد 23 سنة 1967.
- الفاسي، محمد، **أبو عبد الله محمد بن الطيب الشرقي**، مجلة المناهل، ع 6، عام 1976.
- الفاسي، محمد، **الخزانة السلطانية وبعض نفائسها**، مجلة البحث العلمي، السنة 2 عدد 4 - 5 يناير/ غشت 1965.
- الفاسي، محمد، **الرحالة المغاربة وآثارهم**، مجلة دعوة الحق، ع 3، السنة 2 - 1974.
- الفاسي، محمد، **الرحلات السفارية المغربية**، مجلة البينة، ع 6، أكتوبر 1962.
- الفاسي، محمد، **الكاتب محمد بن عثمان المكناسي**، مجلة تطوان، ع 5/ 1960.
- الفاسي، محمد، **رسائل إسماعيلية**، مجلة تطوان، عدد خاص 1972.
- الفتلاوي، حسين: **تطور الدبلوماسية عند العرب**، دار القادسية للطباعة، بغداد بدون تاريخ.
- القبلي، محمد، **مساهمة في تاريخ التمهيد لظهور دولة السعديين**. مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، ع: 3-4 / 1987.
- القدوري، عبد المجيد، **المغرب وأوربا ما بين القرنين الخامس عشر والثامن عشر (مسألة التجاوز)**. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء 2000.
- القدوري، عبد المجيد، **سفراء مغاربة في أوربا 1610-1922 في الوعي بالتفاوت**، منشورات كلية الأداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة بحوث ودراسات رقم 13، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1995.
- كتابجي، زكريا، **الترك في مؤلفات الجاحظ ومكانتهم في التاريخ الإسلامي حتى أواسط القرن الثالث الهجري**، دار الثقافة، بيروت 1972.
- كريم، عبد الكريم، **المغرب في عهد الدولة السعدية**. شركة الطبع والنشر. ط2، الدار البيضاء 1978.

- كنون، عبد الله، **خل وبقل**، المطبعة المهدية بتطوان، بدون تاريخ.
- كنون، عبد الله، **أدب الفقهاء**، دار الكتاب اللبناني، بيروت، بدون تاريخ.
- كنون، عبد الله، **رسائل سعدية**. دار الطباعة، **تطوان** 1954.
- كويت، مالك، **أدب الرحلة**، سلسلة عالم المعرفة،ع : 1983.
- كامل، محمود، **الدولة العربية الكبرى**، القاهرة، 1966.
- الكتاني، محمد، **ملامح الفكر السياسي عند اليوسي**، مجلة المناهل، السنة السادسة، العدد 15/ 1999.
- لوبون، غوستاف، **حضارة العرب**، ترجمة عادل زعيتر، القاهرة 1945.
- الملاح، هاشم، **البوادر القومية لعرب ما قبل الإسلام**، صحيفة الثورة عدد 2850، 13 نوفمبر 1977.
- المنيف، عبد الحميد محمد، **المغرب الأقصى في القرن الحادي عشر الهجري**، فصلة من النشرة العلمية للكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين، تونس، العدد 7 - 1984.
- المدغري، عبد الكريم العلوي، **الفقيه أبو علي اليوسي نموذج من الفكر المغربي في فجر الدولة العلوية**، الرباط 1981.
- المنوني، محمد، **الزاوية الحمزاوية**، مجلة تطوان، العدد 8، السنة 1963.
- المنوني، محمد، **المصادر العربية لتاريخ المغرب**، ج1،، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، الرباط 1983.
- المنوني، محمد، **حضارة وادي درعة**، دعوة الحق، العددان 2-3، السنة 16، 1973، مطبعة فضالة بالمحمدية.
- المنوني، محمد، **ركب الحاج المغربي**. مطبعة المخزن، تطوان 1953.
- المنوني، محمد، بن عبود امحمد، **رحلة بن عثمان المكناسي إلى القدس الشريف ومناطق من فلسطين**، مجلة المناهل، ع 39 / السنة 16/ 1990.
- المهناوي، محمد، **السلاح الناري بمغرب السعديين**. دبلوم الدراسات العليا، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، فاس، ظهر المهراز 1988.
- مكامن، محمد، الاسحاقي، **معلمة المغرب**، إشراف محمد حجي، الجزء 2، مطابع سلا، 1989.
- منصور، محمد، **الضغوط العثمانية وأثرها في تحرير الثغور المحتلة بالمغرب من خلال حالة طنجة**، مجلة دار النيابة العدد 5 السنة الثانية شتاء 1985.
- **معلمة المغرب**، تنسيق محمد حجي، الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، مطابع سلا، 1995، ج7.
- المرسي الصفاقسي، أحمد، **الدولة العثمانية والولايات العربية**، مجلة الدارة، عدد:4، السنة 8، رجب 1403هـ/ أبريل 1983م.

- المدني، أحمد توفيق، **حرب الثلاث مائة سنة بين الجزائر وإسبانيا**، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، بدون تاريخ.
- مؤنس، حسين، **تاريخ المغرب وحضارته**، العصر الحديث للنشر والتوزيع. ج3، بيروت 1992.
- النكادي، عبد القادر، **عبد المجيد الزبادي**، مجلة دعوة الحق، ع8، السنة 9، يونيو 1966.
- نواب، عواطف محمد يوسف، **الرحلات المغربية والأندلسية**، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، 1996.
- الودغيري، عبد العالي، **التعريف بابن الطيب الشرقي**، منشورات عكاظ، ط 1، الرباط 1990.

المراجع (الأجنبية):

- Ouasti Boussif, **Profil du Maroc, voyage, Image et paysages**, publications de la faculté des lettres et des seiences Humaines de Tetouan, Tanger, 2001.
- Towenbe A : **le monde et l'occident**. Paris 1953.
- El Moudden Abderahman : **Qui a dirégé la bataille de wadi al - Makhazin**. in Hesperis Tamuda n°, 1991.
- El Moudden Abderrahemane, **Les relations maroco - ottomanes**: quelques grands traits d'une culture diplomatique, in le maghreb à l'epoque ottomane, colloque coordonné par Abderrahmane El Moudden, publication de la faculté des lettres et des sciences hamaines de Rabat. Rabat 1995.
- Ostrower Alexander, **language law and diplomacy**, Philadelphia, 1965.
- Rambaud Alfred, **la diplomatie française en orient au XVIII^{e} siècle**, in **Revue bleue**. N°2 (1887)
- Lewis Bernard, **Islambul et la civilisation Ottomane**, Paris.1989.
- Lewis Bernard., **Comment l'islam a découvert l'Europe**. Gallimard, Paris, 1984.
- Bertier (P) : **Sur les problèmes des Tributs de vessalité des sultans Saadiens à l'égard des sultans Ottomans**, in R.H.M (1985).
- **Biographie universelle ancienne et Modernne, ouvrage rédigé par la société de gens de lettres et des savants**, Paris éd.L.G. Michaud. 1811 - 1849.
- Desplat C H, **Henri IV et les ottomans** in Colloque III PAU 1989
- De la Veronne Chantal : **Oran et Telemcen dans le Première moitié du XVI^{e} siècle**, Paris. 1983.

- De la Jonquiére: **Histoire de L'empire ottomane depuis les origines jusqu'au traité de Berlin.** éd Hachette Paris. 1881.
- Arribas Palau Don Mariano, **Cartas Arabes de Marruecos en tiempo de Mawlay AL Yazid, 1790/1792,** Tetouan, 1961.
- Busk Douglas. **The craft if diplomacy**. London, 1967.
- Charriere E **Negotiation de la France dans le levant** (collections de documents inédits, sur l'histoire de france). Paris. T.I. 1848.
- Ebert Solt J. **constantinople Bizantine et les voyageurs du levant,** éd. ERNEST. leroux Paris, 1919.
- EL GHACHI MUSTAPHA, **Les relations Franco- ottomanes du XVI^e aux XVIII^e siècles** ed, histoire arabe des études Ottomanes, N : 11-12, OCTOBRE, 1995.
- EL GHACHI MUSTAPHA, **L'image de l'empire Ottoman à travers les récits de voyages français aux XVII^e-XVIII^e siècles**, L'UPPA, PAU, 1993..
- El Ghachi Mustapha, «**L'image de l'islam chez les voyageurs français du XVII^e-XVIII^e siècles**», Revue de la faculté des lettres de Tetouan, n° 11, 2000.
- Haedo, F. **Histoire des rois d'alger**. Traduit et annotéé par H.D de Grammont. Paris. 1881.
- Mauro F **L'expansion Europeenne 1600 - 1870** Paris, P U F, 1967.
- Braudel (F), **La Méditerranée et le Monde Méditerranéen à l'Epoque de Philippe II**. Vol. II.
- HOST G.. **HISTOIRE DE L EMPREUR DU MAROC. Mohamed Ben Abdallah**. Copenhague, 1791, trad, U.K Damgaad et J.J.guiguard..
- Gramont. H.O, **Histoire de L'algerie sous la doumination turque 1515 - 1830**. Paris.
- Hausser H. et A. Rénault, **le début de l'âge Moderne**, Puf, Paris, 1956.
- Jaït, H.D. **L'Europe et L'islam**, Paris, 1978.
- Omout Henri, **Mission Archeogiques Francaises en orient, aux XVII^e-XVIII^e siecles**, Paris 1902.
- 1915

  Brown Leon cark, **International politicals and the Middle est old roles dangerous game** princeton 1984.
- IORGA Nicolas, **les voyageurs francais dans L'orient Europpeen**, Paris, 1928.

- Berque J **L'intérieux de Maghreb, XV e- XIX e Siecles** Paris Gallmard, 1978.
- Urçu J, **Politique orientale du François 1er, (1515 - 1547)**, Paris, 1908.
- Raux J.P. **Histoire des turcs deux Mille ans, du Pacifique à la Méditerranée**, éd. Fayard 1984.
- Droz Jaxques, **Histoire diplomatique de 1640-1919**, ed Dolloz, 1959.
- Kably Mohamed : **Société, Pouvoir et relegion au Maroc à la fin du Moyen - Age** Maisonneurre et Larouse. Paris. 1986.
- Coppin J., **Le Bouclier de l'Europe, ou la guerre - Sainte, avec L es voyages dans la turquie la Thebaïde et la Barbarie**, lyon 1689 - 1686.
- Marquis de bonnac **Mémoire Hisorique sur L'ambassade de France à Istambul**, Paris, 1894.
- Masson paul, **Histoire du commerce français dans le levant au XVII e siecle** Paris 1897.
- Rodinson Maxime, **La fascination de l'islam**, Paris, éd.Maspero, 1980.
- Baron de Tott, **Mémoires de baron de tott sur les turcs et les tartars**, Amesterdam 1784, 4 Vol.
- **Négociation de la France dans le levant**, Collection des docummemts Indits sur L'Histoire de France, T III, Imprimerie Nationale, Paris 1848.
- Mousnier R. : **les XVI^e et XVII^e siècles, les progrès de la civilisation européenne et le déclin de l'orient. 1492 - 1715**. P U F. Paris. 1965.
- Pillorget René. **La Crise européenne du 18^ème siècle**, Revue d'histoire diplomatique, Paris 1978.
- Mantran Robert **Histoire de L'empire ottoman**, Paris, ed Fayard, 1989.
- De Castrie H., **les sources Inédites de l'Histoire du Maroc**. (S.I.H.I) Paris 1905 - 1948.
- Masson Paul, **Histoire du commerce français dans le levant au XVIII^e siècle**, Paris, 1911.
- Saint- Priest **Mémoire sur L'ambassade de france à la porte ottomane**, éd schefer, Paris, 1894.
- El Moudden Abderrahmane, **Sharifs and padishahs, moroccan-ottoman relation from the 16 th though the 18 th centuries**. contribution to the study of a diplomatie culture (ph d) Princeton 1992.

- De Contant Biron Theodore, **ambassade en turquie de jean de contant biron baron de salinac 1605 - 1610,** Paris 1889.
- Dreux P.R, Voyage de Paris à Coustantinople Contenant des particularités de L'ambassade M de la haye ventelet ainsi que des moeurs et du Caractére du Sultant Mohammed IV avec quelques Anecdotes Concernant le siege de Caudie en l'année 1665 et suivant, par le Père Robert du dreux capucin Amônier de L'ambassadeur, Paris 1666.
- Bernard Yvelise. **L'Orient du XVI^e siècle à travers les récits de voyages français**. Paris, 1988.



لقد شهدت الفترة الحديثة من التاريخ المغربي تطوراً كمياً ونوعياً للرحلة المغربية إلى الشرق وهو ما يعني تحولا كبيرا في المجتمع المغربي سواء خلال حكم الدولة السعدية أو الدولة العلوية ، ذلك أن عودة الدولة بقوة وإعادتها للاستقرار والأمن كان له الأثر الكبير في الأوضاع الاجتماعية والثقافية ونتيجة لذلك نشطت حركية الرحلة إلى الشرق العثماني سواء بهدف الحج أو السفارة . فقد أولت الدولة المغربية اهتماماً خاصاً لركب الحاج المغربي وذلك بتقديم الخدمات والإنجازات ذات البعدين الاجتماعي والأمني عبر الطرق حتى يصل إلى مصر . بل إن الركب تحول إلى مؤسسة رسمية تضم العلماء وهدايا الدولة وأموالها والوقف .

وبالإضافة إلى دور الدولة فقد كان لانتشار ظاهرة الزوايا في المغرب انعكاس مباشر على الرحلة الحجية، فقد كانت الزوايا وشيوخها في مقدمة أشهر الرحلات المغربية إلى الشرق بل عرفت بطريقها الصحراوي ، بالإضافة إلى ما كانت تقدمه من خدمات اجتماعية وإنسانية على طول الطريق وحتى مصر .

لا شك إذن أن الرحلة المغربية إلى الشرق العثماني خلال الفترة الحديثة قد وفرت معلومات قيمة تتعلق بمشاهدات الرحالة عن المجتمعات الشرقية : في الحجاز ومصر و إسطنبول والشام .. . الخ ، حيث الوصف الدقيق للأوضاع السياسية والاجتماعية والثقافية والعمرانية بالإضافة إلى الاهتمام بالجغرافيا والمسافات والمشاكل والصعوبات الطبيعية والبشرية قد لا نجدها في مصادر تاريخية أخرى .

د. مصطفى الغاشي

كاتب من المغرب حائز دكتوراه دوله في التاريخ من كلية الاداب والعلوم الانسانية جامعة محمد الخامس الرباط